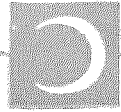


كتاب الهلال



تاريخ الفكر المصري الحديث

الفكر السياسي والاجتماعي

دكتور لويس عوض

مؤسسة
ثقافية
عربية



كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

ملسلة شهرية تصدر عن « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة: أحمد بهاء الدين

٢١٧ - محرم ١٣٨٩ - أبريل ١٩٦٩

No. 217 - Avril 1969

مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب

التليفون : ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوى : (١٢ عددا) فى الجمهورية العربية المتحدة وبلاد اتحادى البريد العربى والافريقى ١٠٠ قرش صاغ - فى سائر انحاء العالم ٥٥ دولارات امريكية او ٤٠ شلنا - والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال : فى الجمهورية العربية المتحدة والسودان بحوالة بريدية . فى الخارج بتحويل او بشيك مصرفى قابل للصرف فى (ج.ع.م) - والاسعار الموضحة اعلاه بالبريد العادى - وتضاف رسوم البريد الجوى والمسجل عند الطلب على الاسعار المحددة . .

كتاب الهلال



سلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الغلاف بريشة
الغنان حلمى التونى

دكتور نؤيس عوض

تاريخ الفكر المصري الحديث

الفكر السياسي والاجتماعي

(٢)

دار اهلنا

الطبعة الثالثة

الباب الأول

عبد الرحمن الجابري

١ - عبد الرحمن الجبرتي

منذ ان دخلنا امتحان ٥ يونيو بدأ عديد من الكتاب في استقصاء الاسباب والنتائج . وفي اعتقادي ان من أهم ما كتب في باب التفتيش في أعماق النفس ، دعوة بعض الكتاب الى إعادة النظر في وضعنا الحضارى والى اقامة كياننا بمقومات الدولة الحديثة ، وقد كان جوهر رأيهم ان سر ضعفنا هو عدم استكمالنا لادوات الحياة الحديثة . . فليس منا من يجهل ان مصر لم تخرج من ظلمات العصور الوسطى التى نشرتها الامبراطورية العثمانية فى كل ما ملكت من الامصار ، الا منذ مائة وسبعين عاما ، حين دخلت مصر لأول مرة فى علاقات مباشرة مع اوربا . وهى فترة وجيزة فى تاريخ الشعوب والحضارات . فأوربا نفسها قد بدأت عصر نهضتها نحو عام ١٥٠٠ ، أى منذ نحو خمسة قرون ، واذا كانت حضارتها قد تجاوزتنا نضجا فما ذلك الا لانها سبقتنا الى بناء الدولة الحديثة بنحو خمسمائة عام . .

وهذه محاولة متواضعة لرصد تاريخ الفكر المصرى الحديث ومكوناته . . متى احتكت مصر بأوربا ؟ وكيف احتكت ؟ وما اثر هذا الاحتكاك فى حياتنا ؟ ان من يريد ان يدعم بناء الدولة الحديثة فى مصر لا مناص له من استقصاء مقوماتها فى تاريخنا ليعرف أى شوط قطعنا

فنعرف ما بقى امامنا لبلوغ الهدف . ولنبدأ حديثنا
بالعلم الحديث وفتوحاته . ومن خلال مفكرينا وكتابنا
عبر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين ندرس كيف
عرف المصريون لاول مرة بالعلوم الوضعية والتكنولوجيا
وكيف استجابوا لها بعد ان كانوا لا يعرفون الا الروحانيات
. . وهذا هو شيخ المؤرخين ، عبد الرحمن الجبرتي ،
منه نتعلم شيئا كثيرا

كانوا ثلاثة من جيل واحد ، هم عبد الرحمن الجبرتي
وحسن العطار واسماعيل الخشاب ، قدر لهم ان يجاوروا
وان يتجاوزوا في الازهر في ذلك العصر الغريب العجيب
الرهييب عصر الثورة الفرنسية ، وان يعاصروا مجيء
نابليون بونابرت الى مصر ، وان يتقلدوا ارفع المناصب
في تلك الفترة الحرجة من تاريخ مصر والشرق العربى
جميعا ، فالاول عين وزيراً فى عهد عبد الله مينو ، او
عضوا فى الديوان كما كان يسمى فى ذلك العهد . والثانى
عين شيخا للآزهر فيما تلا ذلك من سنوات . والثالث
كان سكرتيراً لمجلس الوزراء فى عهد الحملة الفرنسية
أيام ولاية عبد الله مينو . ولكن قدر لهم فوق كل شيء ان
تقترن اسمائهم بوصفهم واضعى اساس الفكر المصرى
الحديث ، والمهدين الحقيقيين لانتقال العقول
المصرى من ظلام العصور الوسطى الى نور العصر الحديث ،
الجبرتي بتاريخه العظيم « عجائب الآثار فى التراجم
والاخبار » والعطار والخباب بدعوتيهما الى ضرورة
الاخذ بالعلوم العقلية والوضعية حيث كان يكتفى بالعلوم
النقلية وعلوم الدين . باختصار كان هؤلاء الثلاثة هم أول
من وضعوا اساس الفكر الانسانى والعلوم الانسانية فى
مصر والعالم العربى ، وعلموا المصريين والعرب عامة ان

الدنيا ليست مجرد معبر للأخرة لان للانسان قيمة في ذاته . وان من أهمل شؤون دنياه أهمل في ابتغاء آخرته ايضا ، وان العلم والفن والفكر هي سبيل الانسان لتصحيح دينه ولتصفية معتقداته الدينية من الخرافات ومن كل ما يشل فيه قدراته الخلاقة . وقد آلت اليهم قيادة المثقفين في ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب ، فقادوهم الى بناء الدولة الحديثة وكانوا بمثابة التمهيد العظيم لظهور ذلك العبقري العظيم رفاعة الطهطاوى ، ابي الفكر المصرى الحديث . ولقد كانت مهمتهم اشق من مهمته لان الرواديرتادون المجاهل اما البناء فينشئون في ارض واضحة الانقراض

ولد عبد الرحمن الجبرتى عام ١٧٥٤ وتوفى عام ١٨٢٥ ، فهو قد عاش اذن واحدا وسبعين عاما عاصر خلالها عصر الترك والماليك ثم عصر الحملة الفرنسية على مصر ثم عصر محمد على ، وكان له موقف معروف من كل عصر من هذه العصور . اما تنديده بعصر الترك والماليك فتفيض به كل صفحة من صفحات تاريخه « عجائب الآثار » ، واما رأيه في الحكم الفرنسى وفى الحضارة الفرنسية فقد اختلط فيه السلب والايجاب بسبب موضوعيته واستقلاله فى الرأى عن عواطف الفوغاء وعن ترهيب الحكام وترغيبهم ، حتى وصفه الفرنسيون بأنه شيخ متعصب ووصفه ابناء جنسه بأنه نصير الفرنسيين - واما موقفه من محمد على باشا فقد كان واضحا وقاطعا . كان يعتقد ويجاهر بالقسول والقلم منذ ولاية محمد على ١٨٠٥ حتى وفاته هو فى ١٨٢٥ ان محمد على مجرد مفتصب لحكم مصر من امرائها الشرعيين وهم الماليك المصريون ، وان عهده رغم كل ما

كان فيه من انشاءات واصلاحات كان عهدا يقوم على الظلم والجور حتى لقد قيل ان محمد على ارسل اليه من قتله عام ١٨٢٢ ، وهى رواية غير ثابتة . وليس معنى هذا ان الجبرتى كان يناصر المماليك فتنديده بمفاسدهم يتفجر في كل صفحة من صفحات تاريخه ، وقد حملهم مسئولية دخول الفرنسيين مصر في مقدمة كتابه « مظهر التقديس بدهاب دولة الفرنسيين » حيث يقول ان الدولة « استنامت الى المماليك اتكالا على شجاعتهم فخربوا الثغور وشادوا القصور » اى ان المماليك خربوا البلد ، في سبيل حياة البدخ والملاذات التى كانوا يحيونها ، كما حملهم هذه المسئولية لتحرشهم بتجارة فرنسا وتجارها ولاسيما في ثغور مصر ، لحساب الانجليز

وقد ظلت اعمال الجبرتى مصادرة ومحظورا طبعها وتداولها طوال عصر محمد على واخلافه حتى رفع عنها الحظر في عهد الخديو توفيق ، حين نشر الجزءان الثالث والرابع من « عجائب الانار » ثم نشر الجزءان الاول والثانى في عهد الخديو عباس حلمى . وقد ظهرت ترجمة فرنسية كاملة لهذا الكتاب العظيم ، نشرت فى

تسعة اجزاء بين ١٨٨٨ و ١٨٩٦ وهى بقلم شفيق منصور بك « بكن » وعبد العزيز كحيل بك وجبرائيل توتولا كحيل بك واسكندر عمون افندى . وفى مقدمة هذه الترجمة الفرنسية ان الجبرتى خنق فى طريق شبرا فى ١٨ يونيو ١٨٢٢ وهو عائد من قصر محمد على ، ارسل اليه محمد على من خنقه وربطه بحبل الى رجل حماره ..

وربما كان هذا الكلام ترديدا لاشاعة قديمة مختلفة سرت عند موت خليل بن الجبرتى بان محمد بك الدفتردار صهر محمد على اغرى بعض الاشقياء بالجبرتى نفسه

بعد ان اطلع على اجزاء من تاريخه واستأذن محمد علي في الفتك به ، ولما لم يظفر بالوالد فتك بالولد . وفي رواية أن قاتل خليل الجبرتي هو سليمان أغا السلحدار . وأيا كان الامر ففي مدونات القرن التاسع عشر ما يشير الى ان القتل هو خليل الجبرتي وليس عبدالرحمن الجبرتي . فالكساندر كردان وهو مترجم القنصلية الفرنسية الذي ترجم الى لفته « مظهر التقديس بذهاب دولة افرنسيس » ونشره فصولا في الجريدة الاسيوية « مارس ١٨٣٤ ويوليو وديسمبر ١٨٣٧ ثم نشره كاملا في كتاب عام ١٨٣٨ بعد وفاة الجبرتي بثلاث عشرة سنة ، يذكر في مقدمته ان احد ابناء الجبرتي كان يعمل لدى محمد علي باشا وان بعض القتلة هاجموه وقتكوا به في ١٨٢٣ وهو في طريقه من شبرا الى القاهرة ، وان الجبرتي نفسه بكاه حتى فقد بصره ولم يعيش بعده طويلا

وفي الرحالة الايطالي ج.ب. بروكي أنه زار الجبرتي في ديسمبر ١٨٢٢ بداره في بولاق . فوجده اعشى قابعا في داره . وهذا جعل قصة عمى الجبرتي سابقة على موت ولده خليل . وفي لين أن الجبرتي مات في ١٨٢٥ أو ١٨٢٦ « بعد وصولي الى القاهرة بفترة وجيزة » . وايا كان القول فان الكلمة الاخيرة في موت الجبرتي او مقتله لم تكتب بعد لمقلب أهواء السياسة على تاريخ البلاد طوال عهد أسرة محمد علي التي حكمت مصر نحو قرن ونصف قرن . اما تاريخ الجبرتي ، فهناك ما يثبت انه كان معروفا او متداولوا ولو في اجزاء منه ، في عهد محمد علي نفسه

ولد عبد الرحمن الجبرتي لاسرة جدها الاعلى لآبيه رجل حبشي الاصل اسمه زين الدين عبدالرحمن الجبرتي من بلدة جبرت في بلاد الحبشة ينسب نفسه الى

مسلم بن عقيل بن ابي طالب وقد تزح زين الدين الجبرتي
 هذا الى مصر نحو عام ١٦٠٠ بعد ان اقام في مكة زمنا
 وجاور فيها ، ودخل الازهر وتولى مشيخة رواق
 الجبرتية ثم اعقبه في مشيخة هذا الرواق ولده شمس
 الدين الجبرتي الذي انجب تور الدين الجبرتي والد
 حسن الجبرتي الذي كان مفتي المسلمين وانجب برهان
 الدين الجبرتي ، وهو ابو حسن الجبرتي والد المؤرخ
 عبد الرحمن الجبرتي ، كل هذه الانساب قصها الشيخ
 حسن الجبرتي على ولده عبد الرحمن وقص معها كثيرا
 من اخبار هذه الاسرة المجاورة العارفة باصول الدين ،
 ومن بين افرادها من نسبت اليه كرامات الواصلين . ومع
 هذه الانساب كان حسن الجبرتي يروي على ولده الصبي
 عبد الرحمن الجبرتي سير من عرفهم من علماء الازهر او
 من المماليك والكشاف وغيرهم من رجالات الدولة ورجالها
 وكان حسن الجبرتي من ثروة الازهريين اختلطت فيه
 شخصية العالم بشخصية رجل الاعمال . فكان يملك
 ثلاثة مساكن في القاهرة احدها في الصناديق المتاخمة
 للازهر والاخر في بولاق والثالث في الساحل يطل على
 شاطئ النيل . وكانت له في كل بيت زوجة واولاد
 وممالك وعبيد وجوار ، وقد انجب في حياته نحو
 اربعين ولدا وبناتا ماتوا جميعا فيما خلا عبد الرحمن ،
 وهو ابن جارية بيضاء عرضت عليه فاشترتها بمالها من
 الحجاز وزوجته بنت رمضان شلبي المعروف بالخشاب
 حين خرجت للحج مع زوجها ، وجاءت بها الى مصر حيث
 اعتقها وزوجتها من زوجها . وقد ماتت الزوجة والجارية
 في يوم واحد . كذلك كانت لحسن الجبرتي اطيان
 ونظارات على اطيان في ابيار بالقرب من كفر الزيات وفي

غير أبيار . وكان فى الوقت نفسه أستاذا فى الأزهر يعلم
الفقه والعلوم الحكيمية والرياضية . وكان من تلاميذه
المعروفين الشيخ محمد اسماعيل النفراوى والشيخ
عبد الرحمن العريشى ، شيخ رواق الشوام الذى غدا
فيما بعد شيخاً للأزهر ، والشيخ محمود الكردى والشيخ
عبد الرحمن البشبيشى والشيخ محمد الفرماوى والشيخ
محمد الصبان والشيخ موسى الجناجى والشيخ محمد
عبد ربه العزيرى والشيخ الهلباوى ، وهم جيل اوسط
من العلماء درس الفتى عبد الرحمن الجبرتى على
نفر منهم حين جاور فى الأزهر بعد ان اتم تعليمه الاول
فى مدرسة او كتاب السنانية وهى على ناصية الصناديقية
. . وفى الأزهر الحق حسن الجبرتى ابنه عبد الرحمن
برواق الشوام ليدرس على الشيخ العريشى مذهب
الحنفية . . غير هذا نعرف عن حسن الجبرتى ان ثروته
فى الصناديقية والفورية ومرجوش جاءتة عن طريق جدته
لايه ، وهى مريم بنت محمد المنزلاوى ، ومن زوجته بنت
اغاباش حاكم الطور والسويس ، وان ثروته فى بولاق
والساحل وغيرهما جاءتة من زوجته الأخرى بنت رمضان
شلبى المعروف بالخشاب . كذلك نعرف عنه انه كان
مهتما بالعلوم الوضعية والهندسية ، فقد كانت فى داره
بالصناديقية الى جانب مكتبة فى علوم اللغة والدين بعض
الاجهزة الهندسية كالاسطرلاب وبعض أدوات الصناعة ،
وانه كان مهتما بضبط الموازين والى فى ذلك كتابا اسمه
« العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين » ، وانه كان يرشد
السباكين والحدادين وقبائى القاهرة الى ماينبغى عمله
لضبط الموازين . ولم يكن فى ذلك مفوضا من أحد وانما
على نفقته الخاصة . كذلك الف الشيخ حسن الجبرتى

« الدر المختار » و « شرح لقطه المجلان » و « حاشية على شرح الاربعين النووية للشبشيرى »

فى هذا الجو الدينى والعلمى نشأ عبد الرحمن الجبرتى . نشأ بين علماء الازهر الدين خالطهم فى الازهر او فى بيته وسمع باخبارهم جيلا بعد جيل من ابيه وبين الممالك والكشاف والخشداشية والسناجق ، او على الاصح بين اشباحهم واخبارهم لكثرة ما كان ابوه يروى عليه من اثارهم . فوجد عبد الرحمن الجبرتى نفسه وهو بعد فى سن العاشرة ، سن التمييز كما يقول ، بين عالمين هائلين متجاورين ، احدهما قوامه العلم والدين وابطاله مشايخ لا حصر لهم كالزرقانى والملوى والشريينى والصعيدى والدردير والصدوى والحفى والادكاوى والدمهورى الخ ، بعضهم عاشت ذكراه وبعضهم انطوى فى غبار الزمان ، والآخر قوامه السياسة والحرب والدمسياسة والمال والدم المهرق ، وابطاله المالك ومن يلوذ بهم من محمد بك جنكس الى اسماعيل ايواظ الى ذى الفقار قنصوه الى عثمان كتحدا الى محمد قطامش الى عثمان بك ذى الفقار الى ابراهيم كتحدا بك ورضوان الجلفى بك الى على بك الكبير ومحمد بك أبى الذهب الى اسماعيل بك بارم ديله الى يوسف بك القرد الى أبو مناخيز فضة ، وكل أولئك الفرسان الاجلاب الظلمة الذين تكونت منهم الطبقة الحاكمة فى مصر فى ظل الامبراطورية العثمانية وشاعت فطرة هذا الشعب العظيم المغلوب على أمره أن تسخر منهم بأمثال هذه الالقاب المضحكة عساها أن تجد فى هذه السخرية بعض العزاء . وقد كان واضحا كل الوضوح أنه كان يتحرك فى عالمين منفصلين كل الانفصال كما تدل على ذلك أسماؤهم وأعمالهم : عالم من المثقفين المصريين المباهين باصلا بهم الريفية ولو كانوا من أهل الحضرة ،

وعالم من الفرسان الاعاجم الاثراك والشراكسة والقوقازيين
والاكراد الخ . . ممن انبتت وشائجهم بهذه الارض الطيبة
غيرما كانوا ينهبونه من خيراتها بالسيف وبالقانون وباسم
السلطان خليفة المسلمين فى استانبول

وقبل ان يموت الشيخ حسن الجبرتى زوج ابنه
عبد الرحمن ، وهو بعد غلام لم يتجاوز الرابعة عشرة ،
ولكن عبد الرحمن الجبرتى لا يذكر لنا شيئاً عن
زوجته الاولى هذه غير أن الشيخ عبد الله الادكاوى هذا
اباه بهذا الزواج فى بيت سخيف من شعر هذه الفترة
السخيف . أما زوجته التى نسمع عنها شيئاً ، فقد
تزوجها الجبرتى وهو فى نحو السابعة والعشرين من عمره ،
وهى ربيبة صديقه على عبد الله درويش الرومى ، قال
انه اخذها بعيالها ، وانه اوى صديقه فى بيته لضيق ذات
يده . كذلك نعلم أن اياه توفى عام ١٧٧٥ ، أى حين كان
الجبرتى فى الحادية والعشرين من عمره ، وانه تخرج فى
الازهر وهو فى الثانية والعشرين ، أى عام ١٧٧٦ . فلما
مات أبوه قام الجبرتى برحلة فى الوجه البحرى زار فيها
كفر الزيات وطنطا وقوه ورشيد وادكو ودمياط والمنصورة ،
ويظن انه نزل ببايار لتفقد مزارع الاسرة وانه عرج على
أبو قير ، كما يرجح انه قام فى تاريخ ما برحلة فى الوجه
القبلى ، وذلك لدقة المامه فى كتاباته ببلاد الصعيد . ولا
يذكر الجبرتى صراحة انه ادى فريضة الحج ، ولكنه يذكر
عرضا انه اطلع بنفسه على شهادة ميلاد رضوان كتحداً
ابراهيم بك الكبير فى مكة ، وهذا يفيد انه زارها

وربما كان أهم شيء وجه الجبرتى الى كتابة التاريخ هو
صلته بالسيد محمد مرتضى الزبيدى ، فقيه اللغة فى زمانه
وصاحب المعجم المشهور « تاج العروس » . فقد هبط .

الزبيدي مصر ، وهو أصلا من اليمن ، عام ١٧٥٤ ، أى عام مولد الجبرتي ، وسكن في الصاغة ودرس في الازهر وفي جامع شيوخون ولازمه الجبرتي في شبابه وقرأ عليه مع لفيف من شباب الازهر وشيوخه ، وأجدرهم بالذكر حسين الدرب شمسى ، واحمد يوسف الشنوائى ، واسماعيل وهبى المعروف بالخشاب ، والشيخ السجاعى ، كما تتلمذ عليه بعض الامراء من أمثال أيوب بك الدفتردار ، ومصطفى بك الاسكندراني . وفي الثمانينات والتسعينات من القرن السابع عشر طوى الموت أكثر من عرف الجبرتي من علماء الازهر الراسخين ، ماتوا الواحد بعد الآخر ، وبقي الزبيدي وحده العلم الفرد والقطب الأكبر ، وذاع صيته في الامصار فتجبر وتآله فكان يأذن لمريديه من المغاربة أن يسجدوا ويقبلوا الارض بين يديه وكانوا يرون فيه « القطبانية العظمى » . وخلا الازهر من العلماء الراسخين ، ولكن جيلا جديدا من العلماء الشبان كان قد أخذ يتكون فيه ، من أمثال الشيخ ابي الانوار السادات والشيخ الشرقاوى والشيخ محمد الامير والشيخ المهدي والشيخ الفيومي ، وهم ذلك الجيل الخطير الذي تفتح للحضارة الجديدة واضطلع بمسئوليات الحكم حين حطم بونابرت ذلك السور العثماني العظيم الذي حال دون اتصال مصر بأوروبا ثلاث قرون كاملة ، منذ فتح السلطان سليم مصر في ١٥١٧ ، وبذلك كانوا اول من وضع أساس الدولة الحديثة في مصر قبل محمد على باشا بسنوات

وقد عرض الزبيدي على تلميذه ومريده الجبرتي نحو عام ١٧٩٠ أن يعاونه في وضع كتاب عن أعلام القرن الثامن عشر من مصريين وحجازيين ، فدهش الجبرتي لهذا الطلب وأخذه زهو عظيم لانه رأى ان هذا العمل الكبير سوف

يفرن اسمه باسم استاذة ويخلد اسمه في التاريخ . وهكذا
 أخذ الجبرتي يعد البطاقات بالاعلام والحوادث الجسم ،
 وكان يسميها « طيارات » ويحشد فيها كل ما تذكره من
 احاديث أبيه عن العلماء والحكام . ثم أخذ يستوفى مراجعه
 على طريقة أقرب الى المنهج العلمى فعشر في مكتبته على
 كتاب في التاريخ بقلم مؤرخ مغمور هو أحمد عبد الفتى
 شلبى ، وعلى كتاب « الخلاصة » للامينى ، وعلى رسالة
 « شرح الصدر في غزوة بدر » لعبد الله الشراوى ، وكانت
 في ذيلها نبذة عن تاريخ ولاية مصر الى أيام الوالى على باشا
 الحكيم . ثم أخذ يجمع سير شيوخ الازهر وعلماؤه وسير
 الادباء والشعراء وسير الولاة والماليك والسناجق « أى
 المحافظين » واتسع عليه الامر واختلط . ثم استعان
 بالشيخ اسماعيل الخشاب ، وكان قاضيا ، وطلب اليه
 ان يحقق له تواريخ الاعلام وأعمارهم من الصكوك وحجج
 الملكية ، فقبل الشيخ الخشاب . وظل الجبرتي يعد
 البطاقات أو الطيارات ويدون الكرايس ويعرضها على
 مرتضى الزبيدى حتى توفى الزبيدى بالطاعون بعد هامين
 من بدء العمل . وبعد موت الزبيدى اكتشف الجبرتي سر
 هذا العرض السخى الذى عرضه عليه استاذة باسم
 العلم . فقد جاءت الجبرتي رسالة من مفتى دمشق
 يطلب فيها اليه أن يوافيه بكل ما قد أعد هو واستاذة من
 أوراق وجمع من وقائع . فأدرك أن الزبيدى انما كان
 يعد معجم الاعلام هذا بتكليف من محمد خليل ارادى
 الحسينى قاضى دمشق ، وأن هذا القاضى انما ندب
 الزبيدى للقيام بهذا العمل لانه من غير أهل مصر ، وبالتالي
 فهو كليل بأن يثبت رأيه فى الناس وفى الاحداث بلا تحفظ .
 وكانت مشكلة الجبرتي هى كيف يحصل على أوراق

الزبيدي وكيف يسترد أوراقه الخاصة من مكتبته بعد وفاته . وحين باعت أرملة الزبيدي مكتبته اشترى الجبرتي « الكتب والدشتات » وكان بينها عشر كراريس من التراجم مدونة بقلم الزبيدي ، ولما تصفحها الجبرتي وجدها عديمة القيمة ، لأنها كانت تتناول سير أفاقيين من المغرب والشام والحجاز والسودان . أما المفتى فقد أتم كتابه بعنوان « سلك الدرر في أعيان القرن الثامن عشر » قبل موته في أوائل التسعينات . وهكذا انتهت قصة هذا الكتاب ، ولكن فكرة التأريخ لرجالات مصر وأيامها لازمت الجبرتي بعد ذلك

حين دخل بونابرت القاهرة بعد انتصاره في معركة امبابية في ٢١ يوليو ١٧٩٨ . كان الجبرتي في الرابعة والأربعين من عمره . وكان قد زامل حسن العطار واسماعيل الخشاب في حلقات الدراسة فقرأوا معا على الشيخ محمد الصبان وعلى الشيخ مرتضى الزبيدي وعلى الشيخ محمد الأمير النحو وفقه اللغة ، ونشأت بينهم صداقة حميمة رغم اختلافهم في المشارب والتكوين من بعض الوجوه

فلما أصدر بونابرت مرسومه في ٢٥ يوليو ١٧٩٨ بتشكيل أول مجلس للوزراء عرفته مصر من علماء الأزهر ، كانت قائمة الوزراء بحسب ما ورد في الجبرتي الذين اختارهم العلماء لتقلد السلطة في البلاد تشمل تسعة أعضاء هم الشيخ عبد الله الشراوى « رئيسا للديوان والشيخ خليل البكري والشيخ مصطفى الصاوي والشيخ سليمان الفيومي والشيخ موسى السرسى والشيخ مصطفى المنهورى والشيخ أحمد العريشى والشيخ يوسف الشبراخيتى والشيخ محمد الدواخلى ، أما الشيخ محمد الهدى فقد اختير سكرتيرا عاما لمجلس الوزراء

فأين كان الجبرتي في تلك الفترة العصيبة ؟
 روى أهل الجبرتي بعد وفاته لالكساندر كردان أن
 الجبرتي غادر القاهرة عند دخول الفرنسيين وقصد الى
 ابيار ، وان بونابرت استدعاه وعينه عضواً في الديوان .
 وهذه الرواية صحيحة في شطرها الاول غريبة في شطرها
 الثاني . فقد هرب الجبرتي من القاهرة بين العلماء
 الهاربين ، وعاد من ابيار بعد غيبة عشرة أيام بنساء على
 طلب بونابرت الذي كلف الشيخ الصاوي والشيخ الفيومي
 بأن يكتبوا الى العلماء الهاربين بالعودة الى القاهرة مقابل
 عهود كتبها بونابرت لهم بالامان . ولكن مرسوم
 ٢٥ يوليو والقائمة الواردة في الجبرتي
 نفسه لا يرد فيها اسم الجبرتي بين أسماء
 الوزراء . والمرة الاولى التي يرد فيها اسم الجبرتي
 وزيراً ، هي في تشكيل الديوان بعد مقتل كليبر ، أى في
 عهد عبد الله مينو . كذلك لم يرد للجبرتي اسم في تشكيل
 البرلمان الاول الذي أنشأه بونابرت لا في صورته الموسعة
 قبل ثورة القاهرة الاولى ولا في صورته المختزلة بعد ثورة
 القاهرة الاولى . فهل كان الجبرتي يعيش في عزلة عن
 السياسة في عصره ؟ وهل يستخلص من عدم مشاركته في
 السلطة ابان المرحلة الاولى من الحملة الفرنسية انه كان
 من المقاطعين للحكم الفرنسي حتى ولاية عبد الله مينو ثم
 جد ما أقنعه بجواز التعاون مع الفرنسيين بعد مقتل كليبر .
 الحق ان هذه حلقة غامضة في سيرة الجبرتي . ولكن
 موقفه وسلوكه ايام بونابرت وكليبر كما حددهما لنا بنفسه
 في « عجائب الآثار » ، يدلان على انه لم يكن له موقف معين
 معاد للحكم الفرنسي أكثر من سواه من العلماء سواء في
 الفكر أو في الحياة . فهو حسب ما روى لنا وكما يتجلى

في كتابه كان شديد الاهتمام منذ اللحظة الاولى باستقصاء كافة أخبار هذا العهد الجديد وجمع كافة الوثائق الخاصة به ما استطاع الى ذلك سبيلا بروح المؤرخ الموضوعي الراغب في المعرفة وبروح التأمل اليقظ المحلل لما يدور حوله من أحداث ، وليس بروح الوطنى المتهب الرافض لكل ما حوله من أفكار وأفعال ، ولا بروح الناثر المتعصب للخلافة العثمانية لا يرى غير حكمها حكما شرعيا للبلاد . وهو منذ اللحظة الاولى يعلن لنا انه خالط علماءهم وبعض رجالاتهم وانه يحدثنا عنهم حديث العارف بأفعالهم المطلع على أفكارهم

فمنذ اللحظة الاولى أحس الجبرتي أنه بازاء حضارة جديدة أرقى من حضارة الترك والماليك ، لا في مقوماتها المادية فحسب ، ولكن في كثير من قيمها الاجتماعية ونظمها السياسية . ولاشك أن الجبرتي قد أثبت تحفظاته العنيفة بالنسبة الى بعض القيم الاخلاقية والروحية والاجتماعية التي جاءت بها الحملة الفرنسية سواء كما رآها في الفرنسيين أنفسهم أو كما رآها في المصريين المتأثرين بهم ، ولكن هذا لم يحل دون وقوفه موقف المجهور بعدد من المقومات المادية والفكرية والاخلاقية لهذه الحضارة الجديدة سواء على المستوى الاجتماعى أو على المستوى الفردى ، ولم يخش ملامة معاصريه بعقد المقارنات بين فضائل الفرنسيين ورذائل الترك والماليك فى عديد من الوجوه

انظر مثلا الى الجبرتي وموقفه من المجمع العلمى المصرى الذى أنشأه بونابرت بمرسومه المؤرخ ٢٢ أغسطس ١٧٩٨ من ثمانية وأربعين عضوا ، منهم اثنا عشر عضوا فى قسم الرياضيات ، واثنا عشر عضوا فى قسم العلوم الطبيعية ، واثنا عشر عضوا فى قسم الاقتصاد واثنا عشر عضوا فى

قسم الآداب والفنون ، وهو أول أكاديمية للعلوم والفنون والآداب عرفتها مصر الحديثة ، وقد ضمت صفوة العلماء والفنانين والآباء السذنين جاءوا إلى مصر مع الحملة الفرنسية لمسحها ودراستها ، وكانت ثمرة عملهم ذلك الكتاب الجليل « وصف مصر » « في عشرة مجلدات من الأبحاث وأربعة عشر مجلداً من اللوحات » وقد تم نشره بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨

وهذه قصة المجمع المصري كما رواها الجبرتي عن خبرة شخصية ، فقد كان أحد علماء الأزهر الذين كانوا يترددون على مكتبته للاطلاع ، وعلى معاملته ومراسمته ومتاحفه للوقوف على العلوم الحديثة ، وعلى ندواته للاستماع إلى ما يقرؤه فيها علماءه من بحوث ولناقشة هذه البحوث

« (ومنها) أنهم أحدثوا على التل المعروف بتل العقارب بالناصرية ابنية وكرانك وأبراجا ووضعوا فيها عدة من آلات الحرب والعاكر المرابطين فيه وهدموا عدة دور من دور الأمراء وأخذوا أنقاضها ورخامها لابنيتهم وأفردوا للمدبرين (يقصد المديرين) والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من البيوت مثل بيت قاسم بيك وأمير الحاج المعروف بأبي يوسف وبيت حسن كاشف جركس القديم والجديد الذي أنشاه وشيده وزخرفه وصرف عليه أموالاً عظيمة من مظالم العباد ، وعند تمام بياضه وفرشه حدثت هذه الحادثة (يقصد الحملة الفرنسية) ففر مع الفارين وتركه ؛ فيه جملة كبيرة من كتبهم وعليها خزان (يقصد أمناء مكتبة) ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ومن يريد المراجعة (يقصد

(الاطلاع) ، فيراجعون فيها مرادهم ، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان (يقصد القاعة) المقابلة لمخازن الكتب على كراسي منصوبة موازية لتختاة عريضة مستطيلة (يقصد منضدة كبيرة) ، فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها فيحضرها لهم الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون ، حتى أسأفلهم من العساكر . واذا حضر اليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول الى أعز أماكنهم ، ويتلقونه بالبشاشة والضحك واطهار السرور بمجيئه اليهم ، وخصوصا اذا راوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعا للنظر في المعارف بذلوا له مودتهم ومحبتهم ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير ، وكرات البلاد والاقاليم (يقصد الخرائط) والحيوانات والطيور والنباتات ، وتواريخ القدماء وسير الأمم وقصص الانبياء بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم وحوادث أممهم مما يحير الافكار . ولقد ذهبت اليهم مرارا واطلموني على ذلك ، فمن جملة ما رأيت كتاب كبير يشتمل على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومصورون به صورته الشريفة على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم وهو قائم على قدميه ناظر الى السماء كالرهب للخليقة ويده اليمنى السيف وفي اليسرى الكتاب وحوله الصحابة رضى الله عنهم بأيديهم السيوف وفي صفحة اخرى صورة الخلفاء الراشدين وفي الاخرى صورة المعراج والبراق ، وهو صلى الله عليه وسلم راكب عليه من صخرة بيت المقدس وصورة بيت المقدس والحرم المكي والمدني وكذلك صورة الائمة المجتهدين وبقية الخلفاء والسلاطين ، ومثال أسلامبول (يقصد ماكينت أو نموذج مصغر لها) وما بها من المساجد العظام كايا صوفيه وجامع السلطان

محمد وهيئة المولد النبوي وجمعية اصناف لفئات الفرق المختلفة وأرباب الحرف والصناعات التي كانت تشترك في موكب المولد النبوي ، وكذلك السلطان سليمان وهيئة صلاة الجمعة فيه ، وأبى أيوب الانصارى وهيئة صلاة الجنازة فيه ، وصور البلدان والسواحل والبحار والاهرام وبرابى الصعيد (يقصد المقابر الاثرية) والصور والاشكال والاقلام المرسومة بها ، وما يختص بكل بلد من اجناس الحيوان والطيور والنبات والاعشاب وعلوم الطب والتشريح والهندسيات وجر الاثقال ، وكثير من الكتب الاسلامية مترجم بلغتهم . ورايت عندهم كتاب الشفاء للقاضى عياض ، ويعبرون عنه بقولهم شفاء شريف ، والبردة للبوصيرى ، ويحفظون جملة من آياتها (ربما يقصد مخطوطة قديمة لبعض آياتها) وترجموها بلغتهم . ورايت بعضهم يحفظ سورا من القرآن ، ولهم تطلع زائد للعلوم وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق ، ويدابون فى ذلك الليل والنهار . وعندهم كتب مفردة (يقصد مخصصة) لانواع اللغات وتصاريفها واشتقاقاتها بحيث يسهل عليهم نقل ما يريدون من أى لغة كانت الى لغتهم فى أقرب وقت

« وعند توت الفلكى وتلامذته فى مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الفريية المتقنة الصنعة والآلات الارتفاعات البديعة العجيبة التركيب الغالية الثمن المصنوعة من الصفر الموه ، وهى تركيب ببراريم (يقصد مسامير قلاووظ) مصنوعة محكمة كل آلة منها عدة قطع تركيب مع بعضها البعض برباطات وبراريم لطيفة (يقصد دقيقة) بحيث اذا ركبت صارت آلة كبيرة اخذت قدرا من الفراغ وبها نظارات وثقوب

ينفذ النظر منها الى المرئى واذا انحل تركيبها وضعت فى
ظرف صغير (يقصد بهذا وصف الميكروسكوب) .
وكذلك نظارات للنظر فى الكواكب وارصادها ومعركة
مقاديرها وأجرامها وارتفاعاتها واتصالاتها ومناظراتها
(يقصد بهذا وصف التليسكوب) وأنواع المنكابات
والساعات التى تسير بثوانى الدقائق القريبة الشكل
الغالية الثمن وغير ذلك

«وأفردوا لجماعة منهم بيت ابراهيم كتخدا السنارى،
وهم المصورون لكل شىء، ومنهم ريجو المصور Rigo
وهو يصور صور الأدميين تصويرا يظن من يراه أنه بارز
فى الفراغ مجسم يكاد ينطق، حتى أنه صور صورة
المشايع كل واحد على حدته فى دائرة، وكذلك غيرهم من
الاعيان، وعلقوا ذلك فى بعض مجالس سارى عسسكر
(يقصد بونابرت)

«وأخر مكان يصور الحيوانات والحشرات وآخر يصور
الاسماك والحيتان بأنواعها وأسمائها، ويأخذون الحيوان
أو الحوت الغريب الذى لا يوجد ببلادهم فيضعون جسمه
بذاته فى ماء مصنوع حافظ للجسم فيبقى على حالته
وهيئته لا يتغير ولا يبلى ولو بقى زمنا طويلا

« وكذلك أفردوا أماكن للمهندسين وصناع الدقائق،
وسكن الحكيم رويا « يقصد الصيدلى Royer « بيت
ذى الفقار كتخدا بجوار ذلك ووضع آلاته ومساحيقه
وأهوانه فى ناحية وركب له تنانير وكوانين لتقطير المياه
والادهان واستخراج الاملاح وقدورا عظيمة وبرامات
وجعل له مكانا أسفل وأعلى وبهما رفوف عليها القدور
المملوءة بالتركيب والمعاجين والزجاجات المتنوعة، وبها
كذلك عدة من الاطباء والجراحية (يقصد الجراحين)

« وأفردوا مكانا في بيت حسن كاشف جرّس لصناعة الحكمة والطب الكيماوى وبنوا فيه تنانير مهندمة وآلات تقاطير عجيبية الوضع وآلات تصاعيد الأرواح وتقاطير المياه وخلاصات المفردات وأملاح الأرمدة المستخرجة من الأعشاب والنباتات ، واستخراج المياه الجلاءة والحلّالة . وحول المكان الداخل قوارير وأوان من الزجاج البلورى المختلف الأشكال والهيئات على الرفوف والسدلات وبدخلها أنواع المستخرجات . (ومن أغرب ما رأيت في ذلك المكان) أن بعض المتقيدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجة فصب منها شيئا في كأس ثم صب عليها شيئا من زجاجة أخرى فعلا الماء وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصار حجرا أصفر فقلبه على البرجات حجرا بابسا أخذناه بأيدينا ونظرناه . ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجرا أزرق وبأخرى فجمد حجرا أحمر ياقوتيا . وأخذ مرة شيئا قليلا جدا من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القربانة (يقصد البندقية) انزعجنا منه ، فضحكوا منا . وأخذ مرة زجاجة فارغة مستطيلة في مقدار الشبر ضيقة الفم فغمسها في ماء قراح موضوع في صندوق من الخشب مصفح في الداخل بالرصاص وأدخل معها أخرى على غير هيئتها وانزلهما في الماء وأصعدهما بحركة انحبس بها الهواء في أحدهما ، واتى آخر بفتيلة مشتعلة ، وأبرز ذلك فم الزجاجة من الماء ، وقرب الآخر الشعلة إليها في الحال ، فخرج ما فيها من الهواء المحبوس وفرقع بصوت هائل أيضا ، وغير ذلك أمور كثيرة وبراهين حكيمة تتولد من اجتماع العناصر وملاقة الطبايع

«ومثل الفلكة المستديرة التي يديرون بها الزجاجاة فيتولد من حركتها شرر يطير بملاقة أدنى شيء كصيف ، ويظهر له صوت وطققة ، وإذا مسك علاقتها شخص ولو خيطا لطيفا متصلا بها ولمس آخر الزجاجاة الدائرة أو ما قرب منها بيده الأخرى ارتج بدنه وارتعد جسمه وطققت عظام اكتافه وسواعده في الحال برجة ذلك ولو كانوا ألفا أو أكثر (يقصد بقوة التيار الكهربائي) . ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا

«وأفردوا أيضا مكانا للنجارين وصناع الآلات والاشخاب وطواحين الهواء والمربيات واللوازم لهم في اشغالهم وهندساتهم وأرباب صنائعهم . ومكان آخر للحدادين وبنوا فيه كوانين عظاما وعليها منافيخ كبار يخرج منها الهواء متصلا كثيرا بحيث يجذبه النافخ من أعلى بحركة لطيفة . وصنعوا السندانات والمطارق العظام لصناعات الآلات من الحديد والمخارط ، وركبوا مخارط عظيمة لخرط القلوزات الحديد العظيمة ، ولهم فلكات مثقلة يديرها الرجال للمعلم الخراط للحديد بالاقلام المتينة الجافية وعليها حق صغير معلق مثقوب وفيه ماء يقطر على محل الخراط لتبريد النار الحادثة من الاصطكاك ، وبأعلى هذه الامكنة صناعات الامور الدقيقة مثل البركارات (يقصد الفرجارات أو البراجل) وآلات الساعات والآلات الهندسية المتقنة وغير ذلك » (عجائب الآثار ج ٣ / ٣٤ - ٣٦)

فالجبرتي اذن يصف لنا كيف كان يتردد على المجمع المصري يقرأ في مكتبته أو يتأمل متحف التاريخ الطبيعي الملحق به أو يتمعن ما فيه من صور ولوحات رسمها الفنانون الوافدون مع الحملة الفرنسية من امثال دينون

Denon ودوتيرتر Dutertre وريدوتيه Redouté وريجو Rigo ، أو يدرس الفلك في مرصده تحت اشراف الفلكي نوويه Nouet ، أو يزور معامل الطبيعة والكيمياء فيه ليقف بنفسه على كيفية توليد الكهرباء أو ليقف بنفسه على ما تفعله الاحماض بالاحماض . وفي ردهات المجمع المصرى وقلعته ومفامله كان الجبرتي يلتقى بعلماء الطبيعة من أمثال برتوليه Bertollet وكونتية Conté أو دولوميو Dolomieu ، وجوفروا سانت هيلير ، Degenettes والدكتور ديجنيت Geoffroy Saint-Hilaire أو يلتقى بالجراح ديبوا Dubois وبالجراح لارى Larrey أو يلتقى بعالم الحشرات سافيني Savigny أو بالكيميائي ديكوتيل Decotils أو بعالم النبات دليل Delille أو بالمهندس شامبي Champey كان الجبرتي يتردد على المجمع المصرى آنا بمفرده وآنا بصحبة الشيخ السادات وآنا بصحبة صديقه الشيخ حسن العطار أو صديقه اسماعيل الخشاب . وقد نشأت بينهم وبين بعض العلماء والفنانين ألفة أو نوع من الصداقة المشوبة بالاعجاب ، حتى أن الخشاب قال في المصور ريجو شعرا ، وفي الحديث الذى أجراه الرحالة الايطالى بروكى مع الجبرتي الشيخ فى أول ديسمبر ١٨٢٢ استفسر الجبرتي من زائره الايطالى عن الفلكي نوويه الذى لم يكن احدهما يعلم أنه كان قد مات فى ١٨١١ ، كما ذكر لبروكى أن نوويه كان يتقاضى ريالين يوميا عن عمله مما كان يتيح له التفرغ والتوافر على البحث العلمى ، واشتكى له من انقراض علم الفلك فى مصر لان الحاكم لا يريد أن ينفق على العلماء . وكل هذا يدل على ان الجبرتي كان يعرف نوويه معرفة شخصية حميمة . وفى هذا ما يدل على ان محمد على كان شديد السخاء فى

الاتفاق على العلوم والفنون التطبيقية ، اما العلوم والفنون النظرية التي ليس لها نفع مباشر فقد قبض يده عنها

وواضح من هذا الوصف المشبع بروح التقدير لاحترام الفرنسيين للعلم والراغبين فيه حتى ولو كانوا من غير جنسهم وملتهم او من بسطاء الناس كجنود الجيش الفرنسي ، والمشبع بروح الانبهار بفتوحات العلم الحديث ، ان الجبرتي سار مسيرة حسن العطار واسماعيل الخشاب في التنبيه الى اهمية العلوم الوضعية والانسانية وضرورتها لترقية الامم والافراد . والجبرتي لم يكتب هذا الكلام في عهد الحملة الفرنسية ، حتى يقال انه وقع تحت تاثير الترغيب او التهيب، وانما كتبه بعد ان اصبح الفرنسيون في خيبر كان ، فقد بدأ الجبرتي في كتابه « عجائب الآثار » عام ١٨٠٥ ، وهو عام تولى محمد علي حكم مصر ، وظل يدون تاريخه حتى وفاته في عام ١٨٢٥

وقد كانت حلقات البحث والندوات العلمية التي يقيمها اعضاء المجمع المصري ويقرءون فيها تقاريرهم العلمية ويطرحونها للمناقشة مفتوحة للمصريين ، او على الاقل للمثقفين منهم ، كما كانت قاعات معامله ومتاحفه ومكتباته مفتوحة لهم . وقد كان بونابرت وهو عضو في المجمع المصري حريصا على اطلاع مشايخ الدويان على معجزات العلم الحديث فدعاهم الى اجتماع اشترك فيه العلامة الرياضي Monge والكيميائي برتوليه Bertollet ليروا كيف تستخرج المفرقات وكيف تتفاعل الاحماض وكيف تستولد الكهرباء وكيف يسرى تيارها في الاجسام مهما بعدت . ويذكر ان الشيخ خليل البكري سأل برتوليه تعقبا على ما رآه اذا كان يستطيع ان يكون في مراكش وفي القاهرة في وقت واحد ،

فصمت برتوليه ولم يعسرف بماذا يجيب ، غالبسا
لانه لم يفهم بالضبط ما المراد من هذا السؤال الغريب
الخبيث . وهنا قال له الشيخ خليل البكرى : الا ترى انك
لست ساحرا ؟ ولعل الشيخ خليل البكرى أراد أن يقول
للفرنسيين متهمكما : لا تبتهجوا بذكائكم ، أنتم أتيتم البنا
بكل هذه العلوم المادية الرائعة ، ولكنكم نسيتم أنها مجرد
الأعياب صبيانية بالقياس الى رياضتنا الروحانية التي
جعلت سيدنا الخضر وغيره من أولياء الله يملكون القدرة
على الوجود في أكثر من مكان في وقت واحد . لقد كان في
هذا الموقف حضارة كاملة تواجه حضارة كاملة . وفي
مناسبة أخرى ذكرها العالم جومار Jomard ان سانت
هيلير ، بعد أن فرغ من قراءة بحث له امام المجمع المصرى
فى موضوع أسماك النيل وقف أحد المشايخ الحاضرين
وطلب الكلمة ثم أخذ يشرح بطلان كل هذه الأبحاث التي
يتباهى بها العلم الحديث لان الدين قد حسم الامر حين
علم الناس ان الله خلق ٣٠.٠٠٠ نوع من أنواع الأحياء ،
منها ١٠.٠٠٠ نوع تسكن الارض والجو ومنها ٢٠.٠٠٠
نوع تسكن الماء . مرة أخرى : لقد كانت حضارة كاملة في
مواجهة حضارة كاملة

أما الجبرتي والطار والخشاب ، فلم يكونوا من هذا
الفريق المحافظ الذى لا يريد الخروج من مدار العلوم
النقلية ، بل كانوا كما نقول اليوم طليعة المثقفين المصريين
فى ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب الذى تصدعت فيه
حضارة العصور الوسطى وتشققت اطرها المتحجرة تشقق
البيضة لتخرج من قشرتها شرقة العنقاء الجديدة . ولم
ير الجبرتي رغم محافظته فى بعض الوجوه ان العلوم
الزمنية من نظرية وتجريبية ووصفية لازمة لبناء الامم
فحسب ، بل تجاوز ذلك الى الوقوف فى احترام امام بعض

الفنون المرفوضة في بيئته المحافظة والتي ظلت مرفوضة في مصر والشرق القريب بعامة منذ ان ظهرت ديانات التوحيد ، خشية الفتنة الوثنية ، مثل فن التصوير وفن النحت . واهم ما يلاحظ على موقفه ازاء ما عرض عليه من لوحات دينية تمثل الرسول والصحابة والخلفاء الراشدين انه لم يقشعر لرؤيتها ويندد بها كما كان ينبغي ان يفعل بل اخذها مأخذ الفن وقبلها قبول الفن ولم ير فيها ملامح وثنية او آيات تفسد بها عقائد الناس او حتى تطاولا على المعتقدات الدينية ، بل هو يصفها بأنها صور رسمت « على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم » ، أى على قدر مبلغ تصورهم وتخيلهم استنادا الى ما ورد في السير من أوصاف ، لا شك على غرار ما يفعلون بصورة المسيح ومريم والحواريين والقديسين

هذا العقل المتفتح كان احد طلائع الفكر التقدمى المصرى نحو ١٨٠٠ المتمثل في ثلاثة من اجلاء علماء الازهر ، وهم الجبرتى والعطار والخشاب . اما قبول أسس الحياة المادية الجديدة من علوم بحتة او تجريبية او تكنولوجية ، فقد كان يسيرا أمره حتى على الرجعيين والسلفيين والمحافظين . فقد أثبت تاريخ الحضارات ان الناس أكثر مبادرة الى الاخذ بما فيه تقدمهم المادى ورخاؤهم الدنيوى منهم الى الاخذ بما فيه رقيهم الفكرى والاخلاقى والوجدانى وعامة ما اصطالحنا على تسميته بالقيم الانسانية ، وهذا الصدع الحضارى المتمثل في قبول التجدد بالمادة ورفض التجدد بالفكر هو من مظاهر التمزق الحضارى الذى كثيرا ما يودى بالمجتمعات والافراد في عصور الانتقال . فاذا رأينا بيننا رجلا كعبد الرحمن الجبرتى قبلوا تجدد الكيان الاجتماعى بالمادة وبالفكر جميعا فقد وجب أن نقف أمامهم في احترام عظيم

٢ - تحرير المرأة ١٨٠٠

في بعض تواريخ الحملة الفرنسية أن النساء في رشيد قمن بمظاهرة طالبن فيها حاكم رشيد ، الجنرال عبد الله مينو ، بأن يتدخل حتى يسمح لهن رجالهن بالتردد على الحمامات العامة في المدينة ، وأن تخصص بعض هذه الحمامات للنساء . وهذه فيما نعلم أول مظاهرة نسائية قامت في مصر على الأقل في العصر الحديث . أما كيف نشأت هذه المظاهرة ، فربما نبئت فكرتها في أسرة الشيخ على الرشيدى الذى تزوج عيد الله مينو ابنته بعد أن أشهر إسلامه ، ثم جعله وزيراً عندما تولى حكم مصر بعد مقتل كليبر . وقد ورد في تاريخ الحملة الفرنسية لجونكيير ان صهر عبد الله مينو هذا كان صاحب حمامات في مدينة رشيد ، وربما كان أميراً في دولة الحمامات . وبهذا يبدو في الظاهر أن هذه المظاهرة النسائية قد قصد بها إلى ترويج بضاعته وملء خزانته . ولكن أيا كانت أسبابها وملابساتها ، فالذى لاشك فيه أن خروج نساء رشيد في مظاهرة عامة يجب ان يعد حدثاً هاماً في تاريخ المرأة المصرية وفي تاريخ الدعوة لتحرير المرأة في مصر

وفي تاريخ الجبرتي لعام ١٨٠٠ (تحت شهر ذى الحجة سنة ١٢١٥ هـ) وصف لبدایات حركة السفور في مصر ، ووصف لبدایات حركة تحرير المرأة ، ووصف لما أصاب

بعض نساء القاهرة من الانطلاق نتيجة لمخالطة المصريين للفرنسيين ومحاكاتهم في الزى وفي السلوك وقد كان الجبرتي رغم تفتحه لبعض وجوه الحضارة الفرنسية ، كالاهتمام بالعلوم والاداب ، والتنظيم السياسى والاجتماعى ، والمدنى والنظام القضائى ، وكالتقدم التكنولوجى ، وكالاهتمام بالتعمير والصمران الخ . . محافظا أشد ما تكون المحافظة فى كل ما يتصل بتغيير أوضاع المرأة الشخصية والاجتماعية ، رافضا كل الرفض لما كان يراه حوله من مظاهر الخروج على التقاليد والاخلاق الجنسية المستقرة . . فهو يقول فى امتعاض شديد :

« ومنها تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء وهو أنه لما حضر الفرنسيين الى مصر ومع البعض منهم نسائهم كانوا يمشون فى الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملوثة ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميرى والزركشات المصبوغة ويركبن الخيول والحمر ويسوقونها سوقا عنيفا مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وجرافيش العامة ، فمالت اليهم نفوس اهل الاهواء من النساء الاسافل والفواحش ، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الاموال لهن

« وكان ذلك التداخل اولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة فى اخفائه فلما وقعت الفتنة الاخيرة بمصر ، وحاربت الفرنسيين بولاقى وفتكوا فى أهلها وغنموا أموالها وأخذوا ما استحسوه من النساء والبنات ، صرن مأسورات عندهم فزبوهن بزى نسائهم وأجروهن على طريقتهن فى كامل الاحوال ، فخلع اكثرهن نقاب الحياء بالكلية . .

« وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر ، ولما حل بأهل البلد من الذل والهوان وسلب الاموال واجتماع الخيرات في حوز الفرنسيين ومن الاهم ، وشدة رغبتهم في النساء وخضوعهم لهن وموافقة مرادهن وعدم مخالفة هواهن ، ولو شتمته أو ضربته بتناسومتها (يقصد جزمها) ، فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار ، واستملن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات ، وخصوصا عقول القاصرات « وخطب الكثير منهم بنات الاعيان وتزوجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم ، (غير واضح ان كان المقصود رغبة الفرنسيين في الظفر بسلطان الاعيان المصريين ونوالهم كما يدل النحو أو رغبة المصريين في الظفر بسلطان الفرنسيين ونوالهم كما يدل السياق) فيظهر حالة لعقد الاسلام وينطق بالشهادتين لانه ليس له عقيدة يخشى فسادها ، وصار مع حكام الاخطاط منهم النساء المسلمات متزيات بزيمهم ، ومشوا معهم في الاخطاط للنظر في امور الرعية والاحكام العادية والامر والنهي والمنسادة ، وتمشى المرأة بنفسها أو معها بعض أترابها وأضيافها على مثل شكلها ، وامامها القواسة والخدم بأيديهم العصى يفرجون لهسن الناس مثل ما يمر الحاكم ، ويأمرن وينتهين في الاحكام . .

«ومنها انه لما اوفى النيل اذرعه ودخل الماء الى الخليج وجرت فيه السفن ، وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطن بالفرنسيين ومصاحبتهن لهم في المراكب ، والرقص والغناء والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة ، وعايهن للملابس الفاخرة والحلى والجواهر المرصعة ، وبصحبتهم آلات الطرب وملاحسو السفن يكثرون من الهزل والمجون ويتجاوبون برفع

الصوت في تحريك المجاديف بسخيف موضوعاتهم وكثائف مطبوعاتهم ، وخصوصا اذا دبت الحشيشة في رءوسهم وتحكمت في عقولهم ، فيصرخون ويطلبون ويرقصون ويزمرون ويتجاوبون بمحاكاة الفاظ الافرنساوية في غنائهم وتقليد كلامهم شيء كثير

« واما الجوارى السود فانهن لما علمن رغبة القوم في مطلق الانثى ذهبن اليهم افواجا فرادى وازواجا ، فنططن الحيطان وتسلقن اليهم من الطيقان ودلوهم على مخبات اسيادهن وخبايا اموالهم ومتاعهم وغير ذلك » (« عجائب الاثار » ٣ - ١٦١ - ١٦٢)

هذا الوصف الحى لحالة شرائح من المجتمع المصرى عام ١٨٠٠ يستحق ان نقف عنده طويلا فى تأمل وتحليل . فبصرف النظر عن تعليقات الجبرتى المبررة عن آرائه الخاصة فى الموقف ، وبصرف النظر عما يستخدمه من نعوت وصفات لاطهار سخطه على ما كان يجرى امامه من مظاهر التغير الاجتماعى ، فان ما كان يجرى بالفعل فى بعض قطاعات المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ يمكن استخلاصه بعد استبعاد عبارات التنديد التى يترجم بها الجبرتى عن مشاعره كمصرى عاصر تلك التحولات

فالواضح من كلام الجبرتى انه لا يحدثنا عن مجرد طبقة النساء الساقطات (الفواحش بلفته) اللواتى يماشين الجنود عادة فى كل جيوش الاحتلال فى كل مكان فى الدنيا ، وانما يحدثنا عن فئات عديدة من مختلف الطبقات من اسفل السلم الاجتماعى الى اعلاه ، او هو على الاصح يحدثنا عن ظاهرة اجتماعية ظهرت وتفشت فى عصره ولا يحدثنا عن مجرد حالات فردية من السلوك الفردى

والذى يفهم من كلام الجبرتى اذا قبلناه بحذاقيره ، هو

انه كانت هناك « ثورة نساء » أو « ثورة حريم » في مصر ،
أو على الأقل في القاهرة ، عام ١٨٠٠ ، فقولوه أن من
الحوادث الجسام « تبرج النساء وخروج غالبنهن عن
الحشمة والحياء » كلام خطير اذا كان الجبرتي لا يلقى
الكلام جزافا ، لان كلمة « غالبنهن » مهما حملناها معنى
المبالغة الناجمة عن الانفعال ، فهي بغير شك تدل على وفرة
عدد النساء اللواتي خرجن على التقاليد حول عام ١٨٠٠
الى حد جعل من خروج النساء على التقاليد سمة واضحة
من سمات ذلك العصر ، دون أن تكون الثائرات بالضرورة
« غالبية » النساء بالمعنى الاحصائي الدقيق

ويتحليل كلام الجبرتي عن أسباب هذا الذي يسميه
« التبرج » و « الخروج عن الحشمة والحياء » نجد أنه
ينسبه الى سبب واحد وهو اختلاط المصريين بالفرنسيين ،
أو بكلمات أدق اختلاط المصريات مع الفرنسيين في تلك
الفترة على حد وصف الجبرتي ، وهو وصف يفض من
قيمه التاريخية ان الجبرتي لا يشير بتاتا الى موقف
الرجال من هذا الاختلاط ، كان مصر لم يكن بها رجال لهم
ولاية على النساء في ذلك العصر ، وهو مستحيل التصديق
ما دمنا نتحدث عن انطلاق « غالبية » النساء أو الكثرة
الكثيرة منهن . فما دام الجبرتي لم يقصر كلامه على مجتمع
الساقطات ، وانما تجاوز به حدود هذا المجتمع المحدود ،
لم يكن هناك مناص من استخلاص أن هذا « التداخل »
كما يسميه و « الاختلاط » بلغة اليوم ، كان اختلاط أسر
أو اختلاطا اجتماعيا بالمعنى الكامل ، وانه كان يتم بعلم
الرجال الاولياء على النساء. وفي حدود النطاق الذي رسموه ،
إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل من ناحية الشكل . إذ
لا يعقل أن نتصور حرائر مصر في ذلك العهد من زوجات

وبنات قد خرجن لمخالطة الفرنسيين أو محاكاة الفرنسيات في الزى وفي السلوك بغير رضا القوامين عليهن من الرجال . وهذا يدل على أن عبارة « فمالت إليهم نفوس اهل الاهواء من النساء الاسافل والفواحش ، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الاموال لهن » لا تشير الى طبقة سفلى او الى مهنة الفواحش ، وانما السفالة والفحشاء هنا مدلولات واحكام اخلاقية تعبر عن موقف الجبرتى مما كان يراه حوله من مظاهر التحرر في المظهر والسلوك بين نساء مصر . والدليل على ذلك أن الجبرتى يضيف : « وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في اخفائه » فلو انه كان يتحدث عن مجتمع الساقطات والفواحش بالمعنى الاجتماعى ، لما كان هناك مجال للكلام عن الاحتشام واتقاء العار والحرص على التستر ، لان بنات هذه المهنة لسن بحاجة الى الاحتشام ولا قدرات عليه ، ولسن مسئولات حتى يتفغن الحرص على التستر واتقاء العار . فهو اذن يتحدث عن الحرائر من ربات البيوت وبناتها وعن سيدات المجتمع ، وهؤلاء ما كان يمكن أن يخالطن الفرنسيات والفرنسيين الا برضا الاولياء عليهن

ويستفاد من وصف الجبرتى أن تحرر المرأة المصرية في عصر الحملة الفرنسية قد تم درجة درجة : بدأ تلقائيا وفي حدود ضيقة ثم تفشى بعد ثورة القاهرة الثانية حين سبى الفرنسيون اجمل نساء بولاق وبناتها و « زوهن بزى نسائهم وأجروهن على طريقتهن في كامل الاحوال » أى السوهن « الفستانات » والشيلان الكشمير المزركشة والمناديل الملونة وأبرزوهن سافرات وعلموهن ركوب الخيل وغر ذلك من العادات وأساليب السلوك وربما الافكار التى كانت تتميز بها المرأة الفرنسية يومئذ . هؤلاء النسوة والبنات

السبايا لا شك من الحرائر ، لأن الفواحش لسن بحاجة الى سبى أو أسر للانتقال من المجتمع المصرى الى مجتمع الفرنسيين . وما تم ذلك - ويبدو أنه تم بسرعة مذهلة - حتى « تداخل مع هؤلاء المأسورات غيرهن من النساء الفواجر » اللواتى « استملن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات وخصوصاً عقول القاصرات » و « الفواجر » هنا نعت اخلاقى وتعليق شخصى من عند الجبرتى وليس وصفا لطبقة أو فئة أو مهنة . وهكذا اتسعت طبقات النساء اللواتى حاكين المتفرنسات والعادات الفرنسية « فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار » بتأثير سبايا الفرنسيين المتحررات من بنات بولاق . وهو أيضا اجتهاد من الجبرتى غير معقول فى تفسير هذه الظاهرة ، لان العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار لا يحاكين السبايا الا اذا كانت السبايا من العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار ، اى الا اذا كن زوجات لأسبايا اى كان لهن وضع اجتماعى شرعى معترف بشرعيته

ومفتاح هذا الموقف موجود فى الجبرتى نفسه ، فهو يحدثنا عن اقبال الكثير من الفرنسيين (والأرجح انهم كانوا من طبقة الضباط والفنيين) الى اعتناق الاسلام والزواج من بنات اعيان المصريين استغلالا لنفوذهم واستفادة بمالهم أو العكس . فما ان كانت المرأة المصرية تتزوج من الفرنسى المسلم حتى تتزى بزى المرأة الفرنسية وتتخلق بخلقها وتتطبع بسلوكها الاجتماعى . وما دام الجبرتى لا يشير الى عامل القهر فلا أحسب ان اعيان المصريين كانوا ليقبلوا الفرنسيين ازواجا لبناتهم مهما أشهروا اسلامهم الا اذا كانت هناك شريحة كبيرة من

الارستقراطية المصرية لا تجد غضاضة من مصاهرة الحكام ما دامت تجرى في حدود الشرعية ، وهذا لا يتأتى مع المحافظة الشديدة ، وإنما يدعو الى افتراض مجتمع من الاعيان متفتح لحضارة الفرنسيين قابل لقيمهم الاجتماعية والفكرية والسياسية واحسب ان الجبرتى الذى قبل ان يكون وزيراً في عهد عبد الله جالك مينو ، بكل تحفظاته الاخلاقية هذه على تحرير المرأة ما كان ليقتبل ان يزوج بنته من ضابط فرنسى اعتنق الاسلام الا اذا اطمأن الى ان هذا الزوج سيحجب زوجته ويرعى فيها تقاليد البلاد فى ذلك العصر

فالواضح اذن ان المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ قد تبلورت فيه فئات اجتماعية على مستويات مختلفة كانت لا ترى بأساً من مخالطة الاوروبيين عامة والفرنسيين خاصة ، ولا ترى بأساً من تفهم وجهة نظرهم عن المرأة سواء فى موضوع السفور والحجاب أو فى موضوع وضع المرأة فى الاسرة وفى المجتمع ، ولا سيما بالنسبة لوليها ابا كان أو زوجاً أو أخاً . ووصف الجبرتى لما أصابته بنات الارستقراطية المصرية أو بنات « الاعيان » يومئذ يدل على انهن بلغن من الشوط مداه فى تحرير المرأة المصرية حيث خرجت المرأة المصرية الى دواوين الحكومة وأقدمت على مشاركة زوجها فى تصريف امور الناس وربما كان هذا المدى مقصوراً على فئة اجتماعية محدودة العدد ، ولكنه كان ظاهرة اجتماعية غير مألوفة فى عهد الترك والماليك .

اما وصف الجبرتى لما كان يجرى من اشتراك المصريات فى مهرجانات وفاء النيل وفى حفلات الرقص والغناء والحفلات الساهرة بوجه عام ، فهو لا يوحي بأن المشاركات فى هذا الاختلاط كن من نفايات المجتمع ، فقد

كن يظهرن في « الملابس الفاخرة » و « الحلى والجواهر المرصعة » مما يوحي بأنهن كن من نساء الطبقات الميسورة

والجبرتي يرى ان أهم سبب من أسباب انجذاب المصريات الى هذا النهج الفرنسى من الحياة القائم على السفور وعلى اختلاط الجنسين هو ما لمسه من « خضوع » الرجل للمرأة في المجتمع الفرنسى ، « ولو ضربته بتاسومتها » . ولا شك أن المساواة النسبية بين المرأة والرجل فى المجتمع الفرنسى يومئذ وتقاليد الفروسية التى توارثها الرجل الفرنسى فى معاملته للمرأة الفرنسية أو ما يسمونه « الكورتوازية » كانت بمثابة صدمة اجتماعية قوية للمجتمع المصرى الذى انتهى يومئذ ولقرون سلفت على سيادة الرجل المطلقة على المرأة ، وخضوع المرأة المطلق للرجل « ولو ضربها بتاسومته » . وليس عسيرا أن نتصور الجبرتي أو أى مصرى عادى عام ١٨٠٠ يفف فافرا فاه من فرط الدهشة وهو يشاهد ضابطا فرنسيا يقبل يد سيدة فرنسية أو يحيطها بمختلف مظاهر الرعاية والاحترام ، وبحسب تقاليد الفروسية هذه عبودية مطلقة . وهذه النظرة فى الجبرتي الى العلاقة بين الجنسين فى المجتمع الاوروبى عامة والفرنسى خاصة تستحق التسجيل ، لاننا سنجدها فيما بعد - بعد ثلاثين سنة كاملة - فى رفاة الطهطاوى ، ربما بصورة مخففة لا انفعال فيها ، ولكن الجوهر واحد على كل حال ، مما يدل على ان تحرير المرأة كان مرير المذاق للمصريين المستمسكين بالثقافة التقليدية وبالقيم التقليدية ، حتى لمن بادروا منهم الى اعتناق ضرورة الاخذ بأسس الدولة الحديثة

وربما كان أهم ما ورد فى الجبرتي عن موضوع تحرير المرأة هو تلك الفقرة التى تصور هرب « الجوارى السود »

من بيوت أسيادهم والتجائهن الى الفرنسيين طلبا للحرية،
ولما علمن رغبة القوم فى مطلق الانثى ، اى فى تحرير المرأة
كما نقول اليوم ، أو اطلاقها من عقالها . ويبدو ان هذه
الانطلاقة المفاجئة كانت مقترنة بالوان من المغامرة العنيفة ،
لان الجوارى كن يلجأن الى نط الحيطان والخروج والدخول
من النوافذ شأن السجناء لكى يصلن الى منازل الفرنسيين
بل لقد بلغ من بغضهن لسادتهن انهن كن يرشدن الفرنسيين
الى المخابىء التى يكنز فيها أولئك السادة أموالهم كى
يصادرها الفرنسيون . وواضح من كلام الجبرتى عن رغبته
الفرنسيين فى « مطلق الانثى » ، ان الحملة انفرنسية حين
جاءت الى مصر جاءت ومعها أفكار الثورة الفرنسية عن
تحرير المرأة ، وانها روجت بين المصريين لهذه المبادئ ما
استطاعت الى ذلك سبيلا

كانت هناك أذن فئات عديدة من المجتمع المصرى نحو
١٨٠٠ فى كافة المستويات قد خالطت الفرنسيين اجتماعيا
وتشبهت بهم أو حاولت أن تتشبه بهم وقبلت دعوتهم الى
تحرير المرأة ومساواتها بالرجل نظريا وعمليا . ومن
العيب العايب أن نتصور بناء على ما قاله الجبرتى أن هذه
الدعوة ما جرت الا بين النساء الفاسقات فلا شك أن
المتفرجات ، وهن بكل هذه الوفرة التى يصفها الجبرتى
الى حد استخدام تعبير « غالب » النساء ، كن نساء يعشن
فى كنف رجال ، وانها لتكون صورة كاريكاتورية للعصر
حقا أن نتصور « غالب » نساء مصر وقد هجرن دورهن
وفررن من رجالهن ولدن بمعسكرات الفرنسيين . وانما
الذى يريد الجبرتى أن يصفه هو صورة فئات عديدة
لا شبهة فى كثرتها على كل المستويات فى المجتمع المصرى،
ما أن رفع عنها نير الترك والماليك ولبست نير

الفرنسيين ، حتى وجدت بين النيرين فرقا كبيرا وهو الفرق بين المستعمر الجاهل المتخلف الذى يعيش فى حضارة العصور الوسطى وفى ثقافة العصور الوسطى والمستعمر المتعلم المتقدم الذى يعيش فى حضارة العصر الحديث وفى ثقافة العصر الحديث . وقد كان الفرق بين النيرين واضحا أمام جميع المصريين ، ولكن الذى اختلفوا فيه هو أى النيرين أنقل وأى الغلين أحكم وأهلك . ولقد كانت هناك فئات فى المجتمع المصرى حنت الى نير الترك والماليك لاسباب مختلفة وكانت هناك فئات فى المجتمع المصرى قبلت نير الفرنسيين لاسباب مختلفة . وهذه الفئات وتلك كانت فيما يبدو قليلة العدد . أما الكثرة الغالبة من المصريين فهناك من شواهد التاريخ ما يدل على انها قبلت حضارة الغرب جزئيا أو كليا ولكنها رفضت نير الفرنسيين كما رفضت نير العثمانيين

وليس هناك ما يدعو الى الظن بأن كل من خالط الفرنسيين أو حاكاهم أو قبل وجوها من حضارتهم قد فعل ذلك عن مجرد افتتان بأسلوب الحكام فى الحياة (وهو ظاهرة اجتماعية وانسانية) أو عن مصلحة ذاتية او رغبة فى التزلف الى الحكام ، رغم أن أستشراء المنتفعين سمة من سمات عصور الانتقال . ولا شك أن تحرير المرأة

على النحو العملى هذا الذى وصفه الجبرتي كان « حركة » اجتماعية بالمعنى المألوف ، وتعبيرا عن رأى عام بين المثقفين وفى شرائح معينة من مختلف مستويات المجتمع المصرى بضرورة الانفتاح لهذه الحضارة الحديثة والقيم الاجتماعية الحديثة التى جاء بها الفرنسيون من أوروبا وأدركت بعض فئات المصريين انها السبيل الى نهضتهم والى خروجهم من ظلام العصور الوسطى

أنظر مثلا الى مأساة زينب البكرية ، بنت الشيخ خليل البكرى نقيب الاشراف أيام الحملة الفرنسية ، والى مأساة سيدة أخرى من سيدات ذلك العصر اسمها هوى ، والى مأسى نساء أخر ، قد رواها الجبرتى فى تسعة سطور ولكن من يتأملها يجدها تمثل مأساة عصر كامل سقط بين حضارتين فدفع ثمنا رهيبا لاجترائه على تحدى القديم قبل انتصار الجديد . يقول الجبرتى عن شهر يوليو ١٨٠١ تحت تاريخ شهر ربيع الأول سنة ١٢١٦ فى وصف الاحداث الزهيبية التى وقعت فى مصر أثر خروج الفرنسيين وعودة الاتراك العثمانيين الى احتلال البلاد :

« (وفى الثلاثاء رابع عشرينه) طلبت ابنة الشيخ البكرى ، وكانت ممن تبرجن مع الفرنسيين ، بمعينين (يقصد بمندوبين) من طرف الوزير (يقصد الوزير العثمانى أو الصدر الاعظم) فحضروا الى دار أمها بالجودرية بعد المغرب وأحضرها ووالدها فسألوها عما كانت تفعله فقالت : انى تبت من ذلك ، فقالوا لوالدها ما تقول أنت ، فقال : أقول انى برىء منها ، فكسروا رقبتها . وكذلك المرأة التى تسمى هوى التى كانت تزوجت نقولا القبطان ثم أقامت بالقلعة وهربت بمتاعها وطلبها الفرنسيات وفتش عليها عبد العال وهجم بسببها عدة أماكن كما تقدم ذكر ذلك فلما دخل المسلمون (يقصد العثمانيين) وحضر زوجها مع من حضر ، وهو اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، أمنها وطمنها وأقامت معه أياما فاستأذن الوزير فى قتلها فأذنه ، فخنقها فى ذلك اليوم أيضا ومعها جاريتها البيضاء أم ولده ، وقتلوا أيضا امرأتين من أشباههن » (« عجائب الآثار » ١٩٢/٣)

أما هذه البنت المسكينة ، زينب البكرية ، فقد جرت

الشائعات يومئذ بأنها كانت على صلة ببونابرت ، ولكن ليس هنالك أى دليل أو سند تاريخى يثبت أنها كانت حقا عشيقته ، وربما كان كل ذنبها أنها « تبرجت » بلفة الجبرتى ، أى سفرت ولبست الفستانات والمناديل الملونة والطرح الكشمير وخالطت المجتمع الفرنسى المختلط وتشبهت بالفرنسيات ، وربما كان كل ذنب هذه الفتاة المسكينة التى كانت لا تتجاوز السادسة عشرة من عمرها حين جاء بونابرت الى مصر ، ان مظاهر الحضارة الاوربية خلبت لبها وجعلتها تتمرّد على تقاليد بيئتها المحافظة ، فاتخذوا منها بعد رحيل الفرنسيين وعودة العثمانيين كيش فداء انتقاما من تعاون أبيها مع الفرنسيين وقبوله ان يقوم نقيبا للاشراف فى ظلهم بعد فرار السيد عمر مكرم . ولعل من المهم أن نلاحظ ان الذى ساق زينب البكرية الى نهايتها الاسيفة كان الوزير العثمانى ورجاله كما ذكر الجبرتى وليس المصريين

وهذا الاب البائس المنعور الذى قدر عليه ان يسلم ابنته لمدينة الجزائر لم ينس يومئذ ما حل به وبآله أيام ثورة القاهرة الثانية ، حين حكم القاهرة من الشارع معسكر العثمانيين والفوغاء لفترة وجيزة وصفها الجبرتى وصفا مثيرا :

« واتهم الشيخ خليل البكرى بأنه يوالى الفرنسيين ويرسل اليهم الاطعمة فهجم عليه طائفة من العسكر مع بعض أوباش العامة ونهبوا داره وسحبوه مع أولاده وحريمه وأحضره الى الجمالية وهو ماش على أقدامه ورأسه مكشوفة وحصلت له اهانة بالغة وسمع من العامة كلاما مؤلما وشتما فلما مثله بين يدى عثمان كتبخدا هاله ذلك واغتم غما شديدا ووعده بخير وطيب خاطره وأخذه

سیدی احمد بن محمود محرم التاجر مع حریمه الی داره
وأكرمهم وكساهم وأقاموا عنده حتى انقضت الحادثة «
(«عجائب الآثار» ۳/ ۹۴)

ولسنا هنا بسبيل محاكمة رجال العصر وتحديد مدى
مسئوليتهم عن التعاون مع الفرنسيين او مع العثمانيين .
وتحديد دوافعهم الی ذلك ، وانما نحن امام مأس انسانية
من أقطع طراز . فالذی لا شك فيه ان الشيخ خليل
البكری الذي عينه بونابرت نقيبا للأشراف من بعد فرار
السيد عمر مكرم مع الممالك الی بر الشام ، كان يخالط
كبار الفرنسيين ، ليس فقط سياسيا ، ولكن اجتماعيا
كذلك ، كما جرت كتب التاريخ انه كان محبا للحياة ،

وكان شرا به المفضل مزيجا من الكونياك والنيبيذ البورجونى
المعتق يشربه حتى الغيوبة . وقد كانت تربطه ببونابرت ،
شأنه فى ذلك شأن الشيخ أبى الانوار السادات والشيخ
عبد الله الشرقاوى وغيرهما من كبار العلماء رابطة ألفة من
نوع ما ورابطة احترام متبادل ، ومجاملات اجتماعية
كالتزاور وما اليه . بل انه فى حالة الشيخ خليل البكرى ،

فانه تجاوز المجاملات الاجتماعية الی المجاملات الشخصية ،
فقد أثر عنه انه أهدي مملوكة الخاص رستم زاده الی
بونابرت ، وقد لازم هذا المملوك نابليون بقية حياته حتى
منفاه فى سانت هيلانة . واذا كان الشيخ خليل البكرى
مخالطاً لصفوة المجتمع الفرنسى فى أيامه يومئذ ، فليس
هناك شك فى أنه كان على علم بأن بنته زينب البكرية ،

وحريمه بوجه عام ، كن يخالطن نظائرهن من الفرنسيات
مخالطة اجتماعية ويتشبهن بهن ، ولم يكن خافيا عليه أن
المجتمع الفرنسى مجتمع مختلط ليس فيه « حريم » .
ففرنجة بنته وحريمه اذن كانت بعلمه ورضاه . وليس

يبعد انه قد ترامت اليه الشائعات عن علاقة زينب البكرية
بيونابرت

أما الفتاة البائسة الاخرى ، هوى ، وهى زوجة
اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، فقد كانت محتها
لا تقل عن محنة زينب البكرية فظاعة . وقد روى الجبرتى
مأساتها على النحو التالى تحت تأريخ مايو سنة ١٨٠١
(محرم ١٢١٦ هـ)

« (وفي ثمانى عشره) نزلت امرأة من القلعة بمتاعها
واختفت بمصر فاحضر الفرنسيين حكام الشرطة
والزموهم باحضارها وهذه المرأة اسمها هوى ، كانت
زوجة لبعض الامراء الكشاف ، ثم انها خرجت عن طورها
وتزوجت نقولا واقامت معه مدة ، فلما حدثت هذه
الحوادث (يقصد هزيمة الفرنسيين أمام العثمانيين في
مشارف القاهرة برا وأمام الانجليز في الاسكندرية بحرا)
جمعت ثيابها واحتالت حتى نزلت من القلعة وهى على
حمار ، ومتاعها محمول على حمار آخر ، فنزلت عند
بعض العطف وأعطت المكارية الاجرة وصرفتهم واختفت .
فلما وقع عليها التفتيش واحضروا المكارية قالوا : لا نعم
غير المكان الذى انزلناها به وأعطينا الاجرة عنده .

فشددوا على المكارية ومنعوهم من السروح وقبضوا على
أهل الحارة وحبسوهم . ثم أحضروا مشايخ الحارات
وشددوا عليهم وعلى سكان الدور ، واعلموهم انه ان
وجدت المرأة فى حارة من الحارات ولم يخبروا عنها نهوا
جميع دور الحارة وعاقبوا سكانها . فحصل للناس غاية
الضجر والقلق بسبب اختفائها وتفتيش أصحاب الشرطة ،
وخصوصا عبد العال ، فانه كان يتنكر ويلبس زى النساء
ويدخل البيوت بحجة التفتيش عليها ، فيزعج أرباب

البيوت والنساء ، ويأخذ منهن مصالِح ومصاغا ويفعل ما لا خير فيه ولا يخشى خالقا ولا مخلوقا » . (« عجائب الآثار » ٣ / ١٧٧ - ١٧٨)

وقد فشلت شرطة الفرنسيين في العثور عليها ، فلما دخلت عسكر العثمانيين القاهرة بعد ذلك بأسابيع ، وكان معهم زوج هوى السابق ، الذى كانت قد هجرته ، وهو أحد الامراء المماليك ، واسمه اسماعيل كاشف ، اهتدى هذا الزوج الى مكانها وطمانها على حياتها واستدرجها بالحيلة الى الاقامة فى داره اياما ، واستأذن الوزير العثمانى فى قتلها فأذن له ، فخنقها فى نفس اليوم الذى قتلت فيه زينب البكرية ، وخنق معها جاريتها البيضاء التى كان قد أنجب منها بحسب ما روى الجبرتى . ويبدو ان هذا التاريخ كان مخصصا لاعدام النساء « المتبرجات » اذ يذكر امرأتين أخريين « من أشباههن » قد أعدمتا أيضا فى ذلك اليوم

ولا شك ان هذه الحوادث الدموية ألقت الرعب فى قلوب عديد من النساء المتفرنجات . نفهم هذا من قول الجبرتى أنه بعد انسحاب الفرنسيين واستتباب الأمر فى أيدى الاتراك العثمانيين والمماليك لجأ كثير من هؤلاء النساء الى لبس الحجاب من جديد والزواج من الجنود العثمانيين اتقاء بطشهم وتأمينا لحياتهم . فالجبرتى يقول فى تاريخ أغسطس ١٨٠١ (ربيع الثانى ١٢١٦ هـ) :

« (وفى يوم الاثنين رابع عشرة) ، نودى على أن أهل البلدة لا يضاھرون العساكر العثمانية ولا يزوجونهم النساء . وكان هذا الأمر كثر بينهم وبين أهل البلد ، وأكثرهم النساء اللاتى درن مع الفرنسيساوية ، ولما حضر العثمانية تحجبين وتنقبن وتوسط لهن أشباههن من

الرجال والنساء وحسنوهن للطلاب ورغبوا فيهن
الخطاب ، فأمهروهن المهور الفالية وانزلوهن المناصب
العالية »

(« عجائب الآثار » ٣ / ١٩٤)

وواضح من هذا ان السلطات العثمانية ما كانت لتحرم
هذه الزيجات لو انها كانت مجرد حالات فردية ، وانما
تفشيها هو الذى دعا الى التدخل . وواضح أيضا ان
اعمال العنف التى ارتكبت مع زينب البكرية وهوى زوجة
اسماعيل الكاشف ، وهما من علية القوم ، ومع غيرهما من
النساء المتفرنجات ، هى التى أثارت اللعن فى نفوس
النساء المتفرنجات ، وفى نفوس الرجال الاولياء عليهن ،
فسادرن وبادروا الى التخلّى عن الفرنجة والتظاهر
بالمحافظة ، بل وطلب الامان بالزواج من العثمانية ، اللهم
الا اذا افترضنا انه كانت هناك بين المصريين وقتئذ تجارة
منظمة واسعة للرقيق الابيض فى خدمة جيوش الاحتلال
من أى جنس كانت . والوصف الذى نجده فى الجبرتى
لا يوحى بذلك ، وانما يوحى اصرار الجبرتى على تصوير
حياة اليسر أو الثراء أو الترف التى كانت تحيط بهذه
الزيجات المختلطة ، انها كانت تتم بين الطبقات الموسرة
بوجه عام ، من « الاميان » وغير الاميان ، وليس بين
نفايات المجتمع

وأيا كان الامر فالخلاصة العامة لكل هذا هو انه من
المحقق ان بدايات حركة السفور فى مصر ، وحركة تحرير
المرأة بوجه عام ، يمكن تاريخها بعام ١٧٩٨ ، وهو عام
تشقق سور الترك العظيم الذى ضرب سياجا من حول
العالم العربى كله وحال دون اتصاله بالحضارة الأوروبية
اتصالا مباشرا ثلاثة قرون كاملة ، أى منذ أسس سليم

الاول امبراطورية العثمانيين ، فما ان اتصلت مصر وغيرها من بلاد المشرق العربى بالحضارة الاوروبية اتصالا مباشرا بمجىء بونابرت حتى بدأت تتلاطم فيها مختلف تيارات الفكر الحديث والنظم الاجتماعية الحديثة ، وكان فى مقدمة هذه التيارات تيار السفور وتحرير المرأة . ولقد اندفق هذا التيار عنيفا اول الامر كما وصف الجبرتى بسبب وجود الفرنسيين فى مصر بين ١٧٩٨ و ١٨٠١ ، فادى الى هذا التمرد الجماعى على حياة الحريم المتوارثة عن العثمانية ، ذلك التمرد الجماعى الذى جعل الجبرتى يتأفف من « تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء » بتأثير الفرنسيين

ومن يقرأ كتاب الاديب الفرنسى جيرار دى نرفال « رحلة فى الشرق » (١٨٤٠ - ١٨٤١) ، يجد فى الفصل المسمى « نساء القاهرة » وصفا لحالة المرأة المصرية نحو ١٨٤٠ ، وفيه صورة لمجتمع رواد مسرح فى الموسيقى « تياترو ديل كاىرو » أى تياترو القاهرة بالاطالية شاهد فيه جيرار دى نرفال كوميديا فرنسية خفيفة او فودفيل اسمها « مرسوم الفنانين » . وكان جمهور الصالة قوامه بعض الاجانب المحليين من ايطاليين واروام لاسين الطرابيش وبعض « موظفى الباشا » او بعض « ضباط الباشا » (النص هنا يحتمل التأويلين) جالسين فى المقاعد الامامية ، اما اللوجات فكانت تفص بالنساء وكلهن فى زى نساء الشرق وفى افخر ثياب وعليهن أنفس الجواهر ، ولم تكن بينهن واحدة محجبة . ولم يرقه فى ماكياج هؤلاء السيدات ان اجفانهن وخدودهن كانت مثقلة باصباغ هجرتها أوروبا منذ مائة عام ، كما ان ايديهن كانت مصبوغة بالحناء . ولم يكن هناك ما يميز اليونانية

عن الارمنية عن اليهودية الا غطاء رأسها وطريقة تصفيف شعرها . يقول دى نرفال :

« وأخيرا ، فلم تكن بين الحاضرات امرأة واحدة تلبس حجبا ، وبالتالي فلم تشهد العرض امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى ... »

« وعند انصرافى من المسرح لبست كل هؤلاء النساء الرافلات فى أفخر ثياب كساءهن الموحد ، وهو الحبرة المصنوعة من التافتا السوداء ، وغطين ملامجهن بالبرقع الابيض ، وركبن حميرا على طريقة المسلمات الطيبات ، تضيء طريقهن مشاعل يحملها السياس »

أما طريقة « المسلمات الطيبات » التى يشير اليها جيرار دى نرفال ، فهى تعنى طريقة المصريات الطيبات ، فهو فى مكان آخر يقول ان نساء الاقباط فى ذلك العصر كن يتحجبن كالمسلمات . ولكن الذى يسترعى النظر فى وصفه لهذا المجتمع من رواد المسرح أن قوامه كان من الاجانب المحليين ، ولكن كانت بينهم فئات من المصريين من كبار الموظفين ، وان الاجانب المحليين رجلا ونساء كانوا يتزبون بالزى المصرى الرسمى أو الزى التركى يومئذ ، فالرجال لبسوا الطربوش والنساء لبسن الحبرة والبرقع ، لا مجاملة للمصريين ولكن خضوعا للبروتوكول العثمانى الذى كان سائدا فى بلاط الخديوى أو الوالى ممثل الباب العالى غير ان عبارة جيرار دى نرفال التى تقول بأن النساء اللواتى رأهن فى تياترو ديل كايرو لم يكن بينهن « امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى » ، عبارة غامضة ، فلقد يكون معناها ان كل الحاضرات كن من الاجنبيات المحليات ، ولقد يكون معناها ان الحاضرات من المصريات كن لا يمثلن المصريات فى شىء ، لخروجهن على تقاليد

المجتمع المصرى وانفصالهن فى صورة مجتمع صغير متفرنج
مبتوت الصلة بمجتمع الشارع الذى وصف دى نرفال
فيه النساء المتحجيات فى ملابسهن السوداء وكأنهن مجتمع
من الراهبات . والتخريج الاخير هو الارجح فى نظرى لان
جيرار دى نرفال يذكر لنا ان رواد المسرح كن من الزوجات
المترفات او من سيدات المجتمع اللواتى تحمل كل منها
ثروة زوجها حول جيدها او على صدرها او فى يدها ،
ماسا وأحجارا كريمة من عقود وبروشات وخواتم يخطف
بريقها الابصار . وهو مايوحى بأن موظفى الباشا قد
اصطحبوا عقائلهم وأجلسوهن فى اللوجات على عادة ذلك
العصر

ولكن ايا كان الامر فهذه الصورة التى رسمها جيرار
دى نرفال لنساء مصر نحو عام ١٨٤٠ ، قوامها بلفته
« ان القاهرة ، بين مدن الشرق الأدنى ، هى المدينة التى
لاتزال فيها النساء أصرم تحجبا من سواها . ففى
استانبول أو ازمير يسمح للموسلين الابيض أو الاسود
أحيانا بالتكهن بملامح المسلمات الجميلات ، وقلما تؤدى
الأوامر المشددة الى حملهن على تكثيف هذا النسيج
الشفاف . فهن أشبه شىء براهبات رشيقات ذوات دلال
وهبن حياتهن لزوج واحد ، ومع هذا فليس يشقيهن
أن يحزن الرجال لذلك . أما مصر الوقورة التقية فهى
دائما بلد الالغاز والاسرار : فالجمال فيها يحيط نفسه ،
كما كان يفعل فى القديم ، بالاحجبة والانقبة ، وهذه
النظرة الحزينة للحياة تصد الأوربى العابث فى غير عناء » .
هذه الصورة المحافظة التى رسمها جيرار دى نرفال
لنساء القاهرة فى ١٨٤٠ تختلف تمام الاختلاف عن الصورة
المربدة أو المنطلقة على أقل تقدير ، التى رسمها الجبرتى

لنساء القاهرة في ١٨٠٠ . ولكن يبدو أيضا من كلام دي نرفال ان القاهرة لم تكن دائما على هذه الدرجة من المحافظة والاحتشام . فهو يسجل ان الحياة في القاهرة كانت أكثر بهجة وبهرجا قبل مجيئه بسنوات قليلة ، وأقل التزاما بمكارم الاخلاق :

« أقول الجد : ان الاخلاقيات المصرية شيء ذو طابع خاص . فمن سنوات قليلة كانت الراقصات تتجول بحرية في المدينة ويملأن الاحتفالات العامة حيوية وينشرن المتعة في الكازينوهات والقهاوى . أما الآن فهن لا يستطعن الظهور الا في البيوت وفي الاحتفالات الخاصة ، والحريصون من الناس يجدون أقرب الى الاحتشام رقص هؤلاء الرجال ذوى الملامح الانثوية والشعر الطويل الذين يحاكون بأذرعهم وقوامهم ورقابهم العارية مفاتن الراقصات نصف المستورة فيحدثون أسوأ الاثر »

وهذا يوحى بأن نهاية عهد محمد على وهزيمة مصر أمام الاستعمار العثماني والاوربي في اواخر الثلاثينات من القرن الماضى قد صاحبها انتفاض رجعى على حرية المرأة وصاحبته عودة عنيفة الى « مجتمع الرجال » والى « مجتمع الغلمان » الذى ورثته مصر عن العصر التركى المملوكى قبل اتصال مصر بحضارة أوروبا مباشرة سواء أيام الحكم الفرنسى أو في عهد محمد على

فاذا رجعنا الى المؤرخ الآخر لعهد الحملة الفرنسية ، نقولا ترك (١٧٦٣ - ١٨٢٨) ، وهو اديب شامى ولد في دير القمر بجبل الدروز وعمل في خدمة الامير بشير الشهابى ، وكان أجداده من اروام استانبول وانتقلوا الى الشام ، فان الصورة التى يرسمها للحياة الاجتماعية تحت الحكم الفرنسى لا تختلف كثيرا عن الصورة التى

وسمها الجبرتي ، ان لم تكن اشد منها محافظة لا من الناحية الاخلاقية ولكن من الناحية الطبقية ، فهو يقول : « فلهدا السبب صعب جدا دخول الافرنج على المصريين في هذه الدبار ولاسيما اذ كانوا يروا نساءهم وبناتهم مكشوفين الوجوه مملوكين من الافرنج جهارا ماشيين معهم في الطريق . نايمين قايمين في بيوتهم ، فكانوا يكادوا ان يموتوا من هذه المناظر ، وناهيك تلك الخمامير التي اشتهرت في كامل أسواق المدينة جهارا ، حتى وفي بعض الجوامع أيضا هذه الروية والمنظر كانت تجعل الاسلام يتنفسوا الصعداء ويطلبوا الموت في كل ساعة . ولكن في مدة الفرنساوية كانت الناس الدون في أحسن حال ، من بيعاين وشيالين وأرباب صنایع وحمير وسياس وقوادين ونسا خوارج ، وبالنتيجة الاناس الادينا (يقصد الطبقات الشعبية) كانوا منشرحين وسببه كان اطلاق الحرية . وأما الشطر الثاني الأعلى والاوسط (يقصد الطبقة العالية والطبقة المتوسطة) شديد التعب جدا من كامل الملل لسبب وقوف الحال من عدم الداخل والخارج . ولكن مع هذا جميعه ان هذه المملكة العظيمة ما افتقرت الى شيء ، بل وفي كل هذه المدة كان موجود بها ما يكفيها . » (« مذكرات نقولا ترك » ص ٣١)

هذه النظرة الطبقية الصريحة توحى بأن الطبقات الشعبية كانت اشد الطبقات مخالطة للفرنسيين ، ويليها بحسب ماروي الجبرتي ، طبقة « الاعيان » من المصريين . أما الطبقات الشعبية (« الاناس الادينا » بالمعنى الطبقي لا بالمعنى الاخلاقي ، أي الطبقة الدنيا) فيفهم من كلام نقولا ترك ان دافعها الى هذا الاختلاط « اطلاق الحرية » . واما طبقة الاعيان فيفهم من كلام الجبرتي ان دافعها الى

هذا الاختلاط كان تبادل المصالح . والحصيلة العامة لكل هذا ان مركز المحافظة والاحتجاج على بليلة القيم المتوارثة نتيجة الحكم الفرنسى ، كان محوره الاساسى ابناء الطبقة المتوسطة . فاذا نحن فهمنا قاموس الجبرتى الاجتماعى على ضوء قاموس نقولا ترك الاجتماعى ، أدركنا ان ما يردده الجبرتى من مفردات مثل « الاسافل » ، انما يراد به شىء قريب جدا مما نسميه اليوم « الفوغاء » و « الدهماء » وهم قوام الطبقات الفقيرة فى المجتمع ، ان كانت على حال سوية من العقل والوعى سمينها « الشعب » و « الجماهير » وان كانت على حال مضطربة من العريضة والانفلات سمينها « الفوغاء » و « الدهماء » . وليس هناك من سبيل الى معرفة وضع هذه الطبقات الدنيا نحو ١٨٠٠ ، اكانت من جماهير الشعب أم من الفوغاء والدهماء الا بدراسة موضوعية للرأى العام المصرى يومئذ وموقفه من الاستعمار التركى المملوكى ومن الاستعمار الفرنسى جميعا

٣ - الجبرتي وحكم القانون

الجبرتي اذن هو اول مفكر في مصر الحديثة نستطيع ان نستخلص من آثاره موقفه من حضارة الغرب بصفة عامة ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية التي كانت تتصارع في عصره ، ولا سيما كما شاهدها معلنة في بيانات الحملة الفرنسية او مطبقة في التنظيمات السياسية والاجتماعية التي استحدثتها هذه الحملة وللجبرتي أهمية خاصة لانه وقف من أحداث هذه الفترة وتياراتها موقفين : موقف المؤرخ المفكر ، وموقف الوزير المسئول ، لانه اشترك في عضوية الديوان الذي أنشأه عبد الله مينو

أما استقبال الجبرتي للحملة الفرنسية وما جاءت به من نظم وافكار سياسية واجتماعية جديدة ، فيمكن ان نتبعه من خلال وصفه لأحداث أوائل القرن التاسع عشر وتعليقاته عليها ، وهي لاتخذ صورة تحليل منظم وانما تتخذ صورة تلوين الاحداث بأرائه ومعتقداته أو بأراء معاصريه ومعتقداتهم وهو يبدأ كلامه عن سنة ١٧٩٨ (١٢١٣ هـ) عام نزول الفرنسيين أرض مصر في بداية الجزء الثالث « من عجائب الآثار » بقوله :
« وهي أول سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشهور

وترادف الامور وتوالى المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الاهوال واختلاف الاحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الاسباب وما كان ربك مهلك القرى بظلم واهلها مصلحون »

واللافت للنظر هو استدراك الجبرتي الاخير على وقوع الكارثة ، ففيه معنى استحقاق أهل مصر لما نزل بهم من محنة الغزو الاجنبى . غير أنه من الصعب أن نحكم أن كان الجبرتي بهذه العبارة يشير الى فساد المجتمع المصرى قبل الحملة الفرنسية والى ما أشاعه الاتراك والمماليك بالذات فى عهد مراد بك وابراهيم بك من طغيان وظلم وسلب ونهب واستباحة لأرواح البشر وكرامتهم ، بما جعل حكم الفرنسيين فى نظره أقل ظلما وأقرب الى فكرة العدالة من حكم الاتراك والمماليك ، أم أن كلامه قصد به أن يكون شاهدا على قبر الامبراطورية التركية المملوكية معبرا عن فلسفة فى التاريخ مشابهة لفلسفة المؤرخ أروسيوس مسطر نعى الامبراطورية الرومانية من قبل ، وهى فلسفة ترى فى انهيار الامبراطوريات نوعا من القصاص الالهى الذى ترتبه العناية الالهية للامم والشعوب حين يشتد بغيها ويستشرى فسادها وتكثر آثامها ويضيع ايمانها فتبتعد كثيرا عن مدينة الله . وكلا الفرضين جائز لأن الصفحات السوداء التى خصصها الجبرتي فى الجزء الثانى لحكم مراد بك وابراهيم بك لاترك مجالاً للشك فى أن الجبرتي كان يكن لذلك العهد مقتاً لا مزيد عليه ، فلا يذكر فيه أثراً واحداً لبارقة بيضاء أو لوميض خير حل بمصر والمصريين ، كما أن نظرية القصاص الالهى على فساد الامم جزء لا يتجزأ من

كل تفكير ديني أصيل ، وهو المرادف الروحي لما نسميه
اليوم الحتمية التاريخية

وإذا أردنا أن نعرف مدى تأثير الجبرتي بالفكر
السياسي والاجتماعي الذي دخل مصر أو نشأ منها نتيجة
للحملة الفرنسية فيمكننا استقاء ذلك من جملة أمور في
كتابات ، وأهمها موقفه من الفرنسيين عامة ومن
التنظيمات والقوانين والعادات والعلوم والفنون
والاصلاحات التي استحدثوها ، ثم موقفه من الفرنسيين
كبلاد وطني بالقياس الى موقفه من الترك والماليك كبلاد
وطني . ويخيل الى أننا نستطيع أن نطمئن الى اقواله
نظرا لما نلمسه فيه من الاجتهاد للموضوعية في أحكامه .
ومنه أيضا نستطيع أن نستخلص موقف المصريين من
كل هذه الاشياء ، في حدود تصور الجبرتي وعلمه ، وهو
يمثل على الاقل وجها من وجوه هذه الصورة المعقدة
وبوجه عام نستطيع أن نحكم أن الجبرتي المفكر كان
يجنح الى جملة معتقدات في مقدمتها :

(١) ان الحكم الفرنسي رغم شروره الكثيرة وضرورة
رفضه كان في كثير من وجوهه أفضل للمصريين من الحكم
الملوكي ومن الارهاب التركي وقد نص على هذا صراحة
في مواضع قليلة ، ولكنه اوحى به ضمنا في المقارنات
الضمنية الكثيرة التي ساقها في « عجائب الآثار »

(٢) انه بوجه عام كان يبغض الثورات التي تحكمها
الفوضى والمهيجون المحترفون وتشيع فيها اعمال العنف
وسفك الدماء والسلب والنهب حتى ولو كانت باسم
الوطنية او الجهاد الديني

(٣) انه كما كان يقظا الى اعمال الارهاب والاستغلال
التي قام بها الفرنسيون كان أيضا يقظا الى اجتهادهم في

اقامة العدالة تشريعا وتنفيذا بطريقة لم يألفها المجتمع
المصرى فى عهد المماليك ، ولعل هذا الجانب فى الجبرتى
من اوضح جوانبه

(٤) من صفحات الجبرتى نستطيع ان نستخلص
موقف الرأى العام ، أو شرائح كبيرة منه فى نظام الحكم
الذى اقامه الفرنسيون ، ولاسيما التنظيمات السياسية
والادارية والقضائية

(٥) من صفحات الجبرتى نستطيع ان نستخلص
ما استحدثه الفرنسيون فى نظام الحكم بمصر ، ومدى السلطة
التي كان يتمتع بها الوزراء والحكام المصريون ، وما هو
صورى منها وما هو حقيقى ، ومدى مسئولية السلطات
العسكرية الفرنسية امام المجالس النيابية المصرية التى
انشأوها

اما بالنسبة لرأى الجبرتى فى المفاضلة بين الطبقات
الحاكمة فى البلاد ، فهو يذكر ان الكشاف أو السناجق
أى حكام الاقاليم الذين انتقلوا من خدمة المماليك الى
خدمة الفرنسيين كانوا أشد ظلما من سادتهم الجدد فبعد
ثورة طنطا والمحلة الكبرى وفرض الغرامات على أهلها
يحدثنا الجبرتى عن « التعنت عليهم وتسلط طوائف
الكشوفية التابعين لهم الذين هم اقبح فى الظلم من
الفرنسيين ، بل ومن العرب فانهم معظم البلاء ايضا .
فانهم هم الذين يعرفون دسائس أهل البلاد ويشيعون
أحوالهم ويتجسسون على عوراتهم ويفسرون بهم » .
(١١٢/٣) . ويذكر الجبرتى انه بعد أخمد ثورة القاهرة
الثانية فر كثير من القاهريين الى القرى فقطع العرب
عليهم الطريق وجردوهم من كل شىء حتى من ثيابهم ،
فاضطر اكثرهم الى العودة الى القاهرة ، وفى هذا يقول

الجبرتي : « واذا اراد الانسان ان يفر الى ابعس مكان وينجو بنفسه ويرضى بغير ابناء جنسه لا يجد طريقا للذهاب وخصوصا من الملاعين الاعراب الذين هم اقبح الاجناس واعظم بلاء محيط بالناس وبالجملة فالامر عظيم والخطب جسيم ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم » .
(٣/١١٠-١١١) فأعراب مصر كانوا في أيام الجبرتي كما كانوا في أيام فولني ، جماعات مسلحة لا عمل لها الا النهب والسلب تعيش بغير رابط يربطها بالحركات الوطنية التي كانت تجتاح مدن مصر وريفها

اما الوجه الاخر من الصورة ، وهو سلوك الفرنسيين السياسي والاداري فالجبرتي ينص بوضوح على انه كان ذا طابعين : طابع الارهاب الفظيع والتنكيل كلما شبت ثورة او اضطراب ، وطابع العدالة وسيادة القانون ، وهذا يسود في فترات الاستقرار السياسي . امثلة هذا كثيرة الى درجة تلفت النظر وتوحى بأن الجبرتي انما كان يتوخى أن يعقد مقارنات ضمنية بين هذا الاسلوب في الحكم وبين ما الفه المصريون تحت الحكم التركي المملوكي من حكم القوة الفاشمة السافرة التي لم تتسرب اليها فكرة القانون

ومن الامثلة التي لفتت نظر الجبرتي ان الفرنسيين لم يعملوا بنظام السخرة الذي كان شائعا في العهد التركي المملوكي . ففي قيامهم باقامة منشآتهم يذكر الجبرتي نموذجا لذلك ، وهو بناء الطريق الكبير المحفور بالاشجار « بحيث صارت طريقا ممتدة من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العرب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين وقيدوا بذلك انفارا منهم يتعهدون تلك الطريق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس

وحوافر الخيول والبغال والحمير وفعلوا كل هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى أقرب زمن ولم يسخروا أحدا فى العمل بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن أجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهر ويستعينون فى الأشغال وسرعة العمل بالآلات القريبة المآخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكفاية « . . كاستعمال العربات ذات العجل لنقل التراب بدلًا من النقل اليدوى البحت فى الغلقان والقصاع الخ

ومن الأمثلة التى يسوقها الجبرتى على توخى الفرنسيين احترام القانون ما ذكره من اعدام بعض جنودهم بسبب قيامهم بأعمال السطو ، او بتعبير الجبرتى : « استهمل شهر شعبان ١٣١٣ هـ (١٧٩٨) بيوم الثلاثاء فيه قتلوا ثلاثة انفار من الفرنسيين وبنذقوا عليهم بالرصاص بالميدان تحت القلعة قيل انهم من المتسلفين على الدور » - (٣٩/٣) ومنها أيضا ما ذكره ، وهو من نص بيان الديوان أو مجلس الوزراء الوارد فى الجبرتى ، تنويهها بعقاب بونايرت للخارجيين عن القانون حتى ولو كانوا من جنسه أو من ملته : « وقد اقتص من عسكره الذين أساءوا بمنزل الشيخ محمد الجوهرى وقتل منهم اثنين بقراميدان وأنزل طائفة منهم عن مقامهم العالى الى أدنى مقام لان الخيانة ليست من عادة الفرنسيين خصوصا مع النساء الأرامل فإن ذلك قبيح عندهم لا يفعله الا كل خسيس ووضع القبض بالقلعة على رجل نصرانى مكاس لانه بلغه انه زاد المظالم فى الجمرك بمصر القديمة على الناس ففعل ذلك بحسن تدبيره ليمنع غيره من الظلم » (٤٢/٣) ومثله أيضا قول الجبرتى ان الفرنسيين عاقبوا بعض جواسيسهم لنقلهم أخبارا غير صحيحة : « (فى

يوم الثلاثاء) سابعه انتدب للنميمة ثلاث من النصارى الشوام وعرفوهم ان المسلمين قاصدون الوثوب على الفرنسيين فى يوم الخميس تاسعه فارسى قائمقام خلف المهدي والاغا فأحضرهما وذكر لهما تلك فقالا له هذا كذب لا أصل له وانما هى نميمة من النصارى الشوام فقبضوا عليهم وسجنوهم بالقلمة حتى مضى يوم الخميس فلم يظهر صحة ما نقلوه فأبقاهم فى الاعتقال « (٤٥/٣) او قوله : « ونهبوا ايضا بالمناداة فى اول رمضان بأن نصارى البلد يمشون على عادتهم مع المسلمين اولا ولا يتجاهرون بالاكل والشرب فى الاسواق ولا يشربون الدخان ولا شيئا من ذلك بمرأى منهم كل ذلك للاستجلاب لخواطر الرعية » (٤٥/٣) والجبرتمى اليقظ الى مغزى هذا السلوك السياسى يطنب فى وصف دوافعه الحقيقية ، وهى تظاهر الفرنسيين باحترام شعور المصريين دينيا كان او اجتماعيا كسبا لودهم وتقربا الى نفوسهم حتى يسلس قيادهم سياسيا . ولكن هذا لا يمنع ان الفرنسيين نقلوا مع ما نقلوا معهم الى مصر فكرة مساواة الناس امام القانون : ومن أمثلة ذلك القانون الذى أصدره ، وهو انه « تحتم ويلزم صاحب كل خمارة او وكالة او بيت الذى يدخل فى محله ضيف أو مسافر أو قادم من بلدة أو اقليم ان يعرف عنه حالا حاكم البلد ولا يتأخر عن الاخبار الأمددة اربعة وعشرين ساعة يعرفه عن مكانه الذى قدم منه وعن سبب قدمه وعن مدة سفره ومن أى طائفة او ضيفا أو تاجرا أو زائرا او غربيا مخاصما لابد لصاحب المكان من ايضاح البيان والحذر ثم الحذر من التلبس والخيانة واذا لم يقع تعريف عن كامل ما ذكر فى شأن القادم بعد الأربعة وعشرين ساعة باظهار اسمه وبلده وسبب قدمه يكون

صاحب المكان متعديا ومدنبا وخائنا وموالسا مع المماليك .
ونخبركم معاشر الرعايا وأرباب الخمامير والوكائل ان
تكونوا ملزومين بغرامة عشرين ريالاً فرانسسه فى الـ
الاولى واما فى الـ المرة الثانية فان الغرامة تضاعف ثلاث
مرات . ونخبركم ان الامر بهذه الاحكام مشتركة بينكم
وبين الفرنسيين الفاتحين للخمامير والبيوت والوكائل
والسلام « (٥٢/٣ - ٥٣)

ويلاحظ ان كثيرا من القوانين التى أصدرها الفرنسيون
فى مصر لم تكن مجرد قوانين طوارئ ، بل كانت قوانين
معمولا بها فى فرتسا ذاتها ، ومنها هذا القانون الخاص
بتسجيل نزلاء الفنادق والبنسيونات والاطار عنهم ،
ومنها قوانين الكارتينة (٥٢/٣) وقوانين الشهر العقارى
وتسجيل المواليد والوفيات وعقود الزواج (١٤٣/٣) ،
ودفن الموتى خارج المدينة بدلا من الحيشان او الخرابات
بداخل المدينة (٢٠/٣) ومنها قوانين اقتضتها الحضارة
الحديثة ، كإضاءة المصاييح امام البيوت والدكاكين ،
وكنس الشوارع وتبخير المنازل وتهوية المفروشات
والابلاغ عن المرضى الخ . . . وأهم من كل هذا مبدأ «نشر»
القوانين والاحكام كشرط لنفاذها باستعمال اللصقات فى
الميادين وعلى رؤوس الشوارع والحوارى ، لعدم وجود
« جريدة رسمية » وقتئذ وكبديل لنظام المنادى الذى
لم تكن العصور الوسطى تعرف سواه فقارىء الجبرتى
يرى بكل وضوح ان عملية النشر هذه لم تكن قاصرة على
البيانات او الاذارات السياسية او العسكرية ، بل كانت
تشمّل ايضا ، وبصفة أساسية ، القوانين واللوائح
والاحكام سواء أكانت صادرة من السلطات الفرنسية
مباشرة أم من اجهزة الحكم المصرية كمجلس الوزراء

(الديوان الخصوصى) او البرلمان (الديوان العمومى)
وأهم من كل هذا الوقفة الطويلة التى وقفها الجبرتى
امام محاكمة سليمان الحلبى قاتل كليبر واطهر فيها
دهشته واعجابه من الطريقة التى يجرى بها الفرنسيون
محاكمتهم . وقد أورد الجبرتى كافة وثائق القضية
بنصها : « وقد كنت اعرضت عن ذكرها لطولها وركاكة
تراكيبها لقصورهم فى اللغة ثم رأيت كثيرا من الناس
تشوق نفسه الى الاطلاع عليها لتضمنها خبر الواقعة
وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام
من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين
وكيف وقد تجارى على كبيرهم ويعسوبهم رجل أفاقى
أهوج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله
وقتل من اخبر عنهم بمجرد الاقرار بعد أن عثروا عليه
ووجدوا معه آلة القتل مضمخة بدم سارى عسكرهم
وأمرهم بل رتبوا حكومة ومحاكمة واحضر القاتل وكرروا
عليه السؤال والاستفهام مرة بالقول ومرة بالعقوبة ثم
احضروا من اخبرهم وسألوهم على افراد ومجتمعين ثم
نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم واطلقوا مصطفى
أفندى البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه
عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور
بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من افعال أوباش العساكر الذين
يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس
وتجاريتهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم
الحيوانية » (١١٧/٣)

وأهم ما لفت نظر الجبرتى فى محاكمة سليمان الحلبى
هو احاطة المحاكمة بكافة ضمانات العدالة ، واكتشافه أن
الاجراءات الجنائية لها قوانين تنظمها وقد اورد النص

الخاص بتشكيل محكمة عسكرية كل أعضائها من الجنرالات
للنظر في هذه القضية وتعيين مدع عام ومحام للمتهمين
يسميه الجبرتى « الوكيل » (وكيل الجمهور)

كما أورد تقرير الطبيب الشرعى (الباش حكيم)
والجراح (الجرايحى) عن اصابات كليبر وسبب وفاته ،
وشهادة الشهود وكل ما ورد بملف القضية من استجوابات
في محضر التحقيق (س و ج) للفاعل الاصلى ولشركائه
وكل ما ورد على لسانهم في التحقيق فرادى وعند اجراء
« المواجهة » واجراء توقيع « المتهمين » كل على اقواله
في التحقيق ، ومداولة القضاة ، والنطق بالحكم ، وتنفيذ
الحكم وطريقته ، واسباب تبرئة مصطفى افندى البورصلى
كل هذا مع تدوين لكافة ما اشتمله ملف القضية ونشره
في خمسمائة نسخة باللغات الثلاث الفرنسية والعربية
والتركية

ومن الامور الهامة التى اهتم الجبرتى بابرازها « علنية
المحاكمة » : ومنها ايضا انه بعد قراءة قرار الاتهام « امر
سارى عسكر رينيه بحضور المتهمين المذكورين قدام
القضاة وهم من غير قيد ولا رباط بحضور وكيلهم والابواب
مفتحة قدام كامل الموجودين » (١٣٢/٣) لمناقشة المتهمين :
ومما ابرزه الجبرتى ان استجواب سليمان الحلبي ظل
ياخذ الطريق القانونى رغم اصراره على الانكار فلما لم
تجد معه الوسائل القانونية جرى ضربه « على عادة اهل
البلاد » ليعترف فاعترف . وواضح من السياق أن العرف
في مصر ايام الترك المماليك كان يقوم على تعذيب المتهمين
لاستخلاص الاعترافات منهم

واهتمام كثير من الناس بالاطلاع على وثائق محاكمة
سليمان الحلبي ، ذلك الاهتمام الذى دعا الجبرتى كما ذكر

الى اثبات نصها في « عجائب الاثار » يدل على أن الجبرتي لم يكن وحده في العجب والاعجاب بنظام القضاء الجديد الذي لم يالفه المصريون ، بل كان هناك رأى عام قد بدأ يتكون في أيامه ، بتأثير هذا الاحتكاك بأجهزة الدولة الحديثة التي دخلت مصر مع الحملة الفرنسية ، رأى عام يستنكر اعدام الناس بلا محاكمة ولو كانوا من الاعداء السياسيين ، ويندد كما ندد الجبرتي بما يسميه « أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم النفس وتجاربههم على هدم البنية الانسانية بمجسرد شهواتهم الحيوانية مما سيتلى عليك بفضه بعد » . وأفعال الأوباش هذه - كانت اعمال الانتقام الفوقائية التي نفذها الترك والمماليك في آلاف من المصريين بعد خروج الفرنسيين بشبهة التعاون معهم دون محاكمة من كل ما فصله الجبرتي في « عجائب الاثار »

ولا يقل أهمية عن محاكمة سليمان الحلبي موقف بونابرت من تعيين قاضي مصر بعد انحياز القاضي الي مصسكرا الاتراك والمماليك . وكان منصب « قاضي العسكر » هذا اكبر سلطة قضائية في البلاد وكان قبل بونابرت من تعيينات سلطان تركيا ، فولى بونابرت ابنه ملا زاده مكانه مؤقتا ثم عزله وقبض عليه بسبب تأزم الموقف بينه وبين الترك والمماليك في حملته على سوريا . وكتب بونابرت الى أعضاء الديوان بهذا العزل « وانه وجه اليكم أن تقترحوا وتختراروا شيخا من العلماء يكون من أهل مصر ومولودا بها يتولى القضاء ويقضى بالاحكام الشرعية كما كانت الملوك المصرية يولون القضاء برأى العلماء للعلماء » (٧٢/٣)

ويلاحظ من هذا اصرار بونابرت على تمصير وظيفة قاضي القضاة من ناحية وعلى أن يكون شغل الوظيفة

بالانتخاب من كبار العلماء . وقد حاول اعضاء الديوان ان يتوسطوا للافراج عن ابن القاضى المعزول ولرده الى منصبه بحجة انه « انسان غريب ومن اولاد الناس الصدور وان كان والده وافق كتخدا الباشا فى فعله فولده مقيم فى امانكم والمرجو انطلاقه وعوده الى مكانه » . كذلك توسط له الشيخ السادات ، ولكن بونابرت اصر على موقفه من عزل ملا زاده واكتفى بالافراج عنه وانتخب العلماء المصريون الشيخ احمد العريشى تنفيذا لامر بونابرت وحاولوا من جديد اقناع بونابرت شخصا بذلك فلم يتزحزح عن موقفه ، وكتب بونابرت الى الديوان الرسالة التالية ونشرت على الناس فى الملصقات كالمعتاد

« الى محفل الديوان من حضرة سارى عسكر الكبير بونابرته امير الجيوش الفرنساوية محب اهل الملة المحمدية خطابا الى السادات العلماء انه وصل الينا مكتوبكم من شان القاضى نخبركم ان القاضى لم اعزله وانما هو هرب من اقليم مصر وترك اهله واولاده وخان صحبتنا من المعروف والاحسان الذى فعلناه معه وكنت استحسننت ان ابنه يكون عوضا عنه فى محل الحكم فى مدة غيبته ويحكم بدله ولم يكن ابنه قاضيا متوليا للاحكام على الدوام لانه صغير السن ليس هو اهلا للقضاء فقلتم ان محل حكم الشريعة خال الان من قاض شرعى يحكم بالشريعة واعلموا انى لا احب مصر خالية من حاكم شرعى يحكم بين المؤمنين فاستحسننت ان يجتمع علماء المسلمين ويختاروا باتفاقهم قاضيا شرعيا من علماء مصر وعقلائهم لاجل موافقة القرآن العظيم باتباع سبيل المؤمنين وكذلك مرادى ان حضرة الشيخ العريشى الذى اخترتموه جميعا ان يكون لاسا من عندى وجالسا فى الحكمة وهكذا كان فعل الخلفاء فى العصر

الأول باختيار جميع المؤمنين . . وانتم يا أهل الديوان تهدون الناس الى الصواب والنور من جنابكم لاهل العقول وعرفوا أهل مصر انه انقضت وفرغت دولة العثملى من اقاليم مصر وبطلت احكامها منها واخبروهم ان حكم العثملى أشد تعبا من حكم الملوك واكثر ظلما والعاقل يعرف أن علماء مصر لهم عقل وتدبير وكفاية وأهلية للاحكام الشرعية يصلحون للقضاء اكثر من غيرهم فى سائر الاقاليم . وانتم يا أهل الديوان عرفونى عن المنافقين المخالفين اخرج من حقهم لان الله تعالى اعطانى القوة العظيمة لاجل ما اعاقبهم فان سيقنا طويل ليس فيه ضعف ومرادى أن تعرفوا أهل مصر ان قصدى بكل قلبى حصول الخير والسعادة لهم مثل ما هو بحر النيل أفضل الانهار وأسعدها كذلك أهل مصر يكونون أسعد الخلائق جميعا باذن رب العالمين والسلام « (٧٣/٣)

ورغم لغة الترغيب والترهيب التى استعملها بونابرت ، نستطيع أن نجد مبدئين جديدين استقرا فى النظام القضائى المصرى فى عهد الحملة الفرنسية أولهما تمصير أكبر منصب قضائى فى البلاد وأعلى سلطة مدنية وروحية قياها وثانيهما مبدأ انتخاب رئيس السلطة القضائية بدلا من تعيينه ، وهو منصب شبيه بمنصب مفتى الديار المصرية ، ولكن بسلطات كاملة على كل ما يتصل بشئون الشريعة والقضاء فى زمن كانت كل القوانين فيه مستمدة من أحكام الشريعة . وقد اثار بونابرت بقوله « وهكذا كان فعل الخلفاء فى العصر الاول باختيار جميع المؤمنين » مبدأ خطيرا فى أصول الحكم لم يكن المصريون يجترئون على التفكير فيه ، أو على الأقل على المجاهرة به ، وهو أن نظام الحكم فى الاسلام كان نظاما جمهوريا يقوم على الانتخاب

أما قول بونابرت أنه يرى أن يكون قاضي القضاة « لابسا من عنده » فهو يقصد أنه لا يكون « لابسا » من عند الباب العالي . و « اللبس » هو الرمز لقرار تقليد السلطة الذي يسمى في العرف الدستوري الأوروبي Investiture ، وهي كلمة في اشتقاقها معنى اللبس كما في العريضة ،

وصورته المادية في طقوس تقليد السلطة نجدها في الجبرتي حين يقول عن الشيخ العريشي « فلما أصبح يوم الجمعة عملوا جمعية (يقصد اجتماعا) في منزل دوجا قائمقام وركبوا صحبته الى بيت سارى عسكر (يقصد بولابرت) ومنهم الشيخ أحمد العريشي فالبسسه فروة مثمثة وركبوا جميعا الى المحكمة الكبيرة بين القصرين » (٧٣/٣) . وقد ذكر الجبرتي لبونابرت سابقة أخرى في « تليسي » زعماء المصريين ، أنه بعد انتخاب الشيخ الشرقاوى رئيسا للديوان (أى رئيسا لمجلس الوزراء) ألبسه بونابرت الطيلسان المثلث الألوان ، فما كان من الشيخ الشرقاوى إلا أن خلعه وقذف به على الأرض متأففا . وأصرار بونابرت على الباس الرؤساء المصريين هو بمثابة تأكيد لوضعه بوصفه السلطة العليا في البلاد بدلا من سلطان تركيا الذى كان أيضا خليفة المسلمين ، وقبول اللبس من بونابرت يتضمن اعترافا بأنه

صاحب السلطة العليا لا سلطان تركيا . ولاشك أن الزعماء المصريين كانوا يدركون مغزى هذه الرموز والا لما أحسوا بكل هذا الحرج الذى وصفه الجبرتي حين فرض عليهم لبس الكوكارد ، رمز الثورة الفرنسية (١)

(١) د (وفيه) طلب سارى عسكر بونابارته المشايخ فلما استنقروا عنده نهض بونابارته من المجلس ورجع ويده طيلسانات ملونة بثلاثة

أما موقف الجبرتي من الثورة وأعمال العنف فواضح من وصفه لثورتى القاهرة ، ولمختلف الفتن التى نشبت بمصر إبان الحكم الفرنسى . فهو دائما يقرن قيام الثورات بانحرافها عن أهدافها الاصلية وتحولها الى السلب والنهب وسفك دماء الأبرياء . ففى ثورة القاهرة الاولى يقول الجبرتي « وخرجت العامة عن الحد وبالقوا فى القضية بالعكس والطرده وامتدت أيديهم الى النهب والخطف والسلب فهجموا على حارة الجوانية ونهبوا دور النصارى

الوان كل طيلسان ثلاثة عروض ابيض واحمر وكحلى فوضح منها واحدا على كتف الشيخ الشراوى فرمى به الى الارض واستعفى وتغير لونه واحتد طبعه فقال الترجمان يامشاينخ انتم صرتم احبابا لساى مسكر وهو يقصد تعظيمكم وتشريفكم بزيه وعلامته فان تميزتم بذلك عظيمتم المساكر وصار لكم منزلة فى قلوبهم فقالوا له لكن قدونا يضع عند الله وعند اخواننا من المسلمين فاغتاز لذلك وتكلم بلسانه وبلغ عنه بعض المترجمين انه قال عن الشيخ الشراوى انه لا يصلح للرياسة ونحو ذلك فلاحظه بقية الجماعة واستعفوه من ذلك فقال ان لم يكن ذلك فلزام من وضعكم الجوارى (يقصد الكوكارد) فى صدوركم وهى العلامة التى يقال لها الوردة (يقصد الروزيت) فقالوا امهلونا حتى نتروى فى ذلك واتفقوا على اثني عشر يوما (وفى ذلك) الوقت حضر الشيخ السادات باستدعاء افسادهم منصرفين فلما استقر به الجلوس بش له وضاحكه ساى مسكر ولاطفه فى القول الذى يعربه الترجمان وأهدى له خاتم الماس وكلفه الحضور فى الغد عنده واحضر له جوكار اوثقه بفراجه فسكت وسايره وقام وانصرف فلما خرج من عنده رفعه على أن ذلك لا يدخل بالدين (وفى ذلك اليوم) نادى جماعة القلقات على الناس بوضع العلامات المذكورة المعروفة بالوردة وهى إشارة الطامة والمحبة فانفجرت غالب الناس من وضعها وبعضهم رأى أن ذلك لا يدخل بالدين اذ هو مكره وربما ترتب على عدم الامتثال الضرر فوضعها ثم فى عصر ذلك اليوم نادوا بابطالها من العامة والزموا بعض الاميان ومن يريد الدخول عندهم لحاجة من الحاجات بوضعها فكانوا يضمنونها اذا حضروا عندهم ويرفعونها اذا انفصلوا عنهم وذلك أيام قليلة وحصل مايتى ذكره فتركت « . (١٧/٣)

الشوام والاروام وما جاورهم من بيوت المسلمين على التمام وأخذوا الودائع والامانات وسبوا النساء والبنات» (٢٥/٣) وأسهب الجبترى فى وصف دور الزعر والحرافيش فى اشاعة الفوضى

ولكن ما حدث فى ثورة القاهرة الاولى لا يقاس فى شىء الى ما حدث فى ثورة القاهرة الثانية ، لان ثورة القاهرة الاولى كانت فيما يبدو ثورة وطنية خالصة قامت احتجاجا على نظام الضرائب ورسوم التسجيل الذى وضعه الفرنسيون وكان زمام الموقف فيها الى حد كبير فى يد المصريين وزعمائهم كالشيخ سليمان الجوسقى شيخ طائفة العميان والشيخ احمد الشرقاوى والشيخ عبد الوهاب الشبراوى والشيخ يوسف المصلىحى والشيخ اسماعيل البراوى فلا تسمع فيها عن اى اذى نزل بالاقباط . وانما اقتصر اعتداء الغوغاء على « نصارى الشام والاروام »

والجبترى هنا مخطئ لان الكوكارد هى ألوان الثورة الفرنسية فى ثلاث دوائر احداها داخل الاخرى ، أما الوردية أو الوردية فهى نيشان اللجيون دونر والكوكارد قد تكون من رموز الولاء لمبادئ الثورة الفرنسية ولكنها ليست من رموز السلطة . أما الطيلسان فهو من رموز السلطة ، وهو المقابل لبدة التشريف التى يلبسها الوزراء فى النظام العثمانى عند زيارة السلطان أو نائبه ، وخلعها عليهم أو الباسهم اياها فيه معنى أن السلطان هو مصدر سلطتهم ، ومصدر قرار تعيينهم . واعداد بونابرت الطيلسانات لاعضاء الديوان يؤيد مذهبنا اليه من أن قصده أن يكون الديوان مجلس وزراء بالمعنى الكامل . والتاريخ يذكر ان بونابرت نفسه مر بتجربة مشابهة وتصرف كما تصرف الشيخ الشرقاوى ، وذلك فى حفل تنويجه « امبراطورا » باسم « نابوليون الاول » فى كاتدرائية نوتردام بباريس ، فقد رفض نابوليون ان يلبسه البابا تاج الامبراطورية فاخذ التاج من يده والبسه لنفسه رمزا لان السلطة الزمنية غير مستمدة من السلطة الدينية كما كان الحال مع اباطرة العصور الوسطى وملوك فرنسا حتى الثورة الفرنسية

الذين تحزبوا للفرنسيين ولا سيما بعد ما نزل بهم من
تنكيل . أما ثورة القاهرة الثانية فقد كان واضحا منذ
البداية حتى النهاية أن قيادتها كانت بيد الأتراك والمماليك
المسكرين بمشارف القاهرة والمتسللين إليها وبيد عملائهم
من المغاربة والغرباء ، ولذا انخرقت عن هدفها الوطنى
وتحولت الى حرب دينية صريحة جعلت من الاقباط هدفا
لها ، وكانت من الاسباب المباشرة لتكتل الاقباط وانشاء
الفيلق القبطى بقيادة المعلم الجنرال يعقوب الذى لم ينشأ
الا فى ٥ محرم ١٢١٥ هـ (١٨٠٠) اى قبل مقتل كليبر
باسبوعين

وقد اثبت التحقيق مع سليمان الحلبي وشركائه
عبد القادر الفزى ومحمد الفسزى وعبد الله
الفزى واحمد الوالى أن مقتل كليبر كان بتدبير الأتراك
وتمويلهم . اما تكوين الفيلق القبطى فقد قال فيه الجبرتى :
« (وفيه) طلبوا عسكريا من القبط فجمعوا منهم طائفة
وزيولهم بزيهم وقيادوا بهم من يعلمهم كيفية حربهم ويدربهم
على ذلك وأرسلوا الى الصعيد فجمعوا من شبانهم نحو
الالفين واحضروهم الى مصر وأضافوهم الى العسكر »
(١١٥/٣) وفى وصف ثورة القاهرة الثانية يقول الجبرتى :

« وخرج السيد عمر أفندى نقيب الاشراف والسيد
احمد المحروقى وانضم اليهما أترك خان الخليلى والمغاربة
الذين بمصر وكذلك حسنين اغاشنن أخو أيوب بيك الصغير
وتبعهم كثير من عامة أهل البلد وتجمعوا على التلول خارج
باب النصر وبأيدى الكثير منهم الثباييت والعصي والقليل
معه السلاح . وكذلك تحزب كثير من طوائف العامة والأوباش
والحشرات . . الى أن دخل وقت العصر فوصل جمع
عظيم من العامة ممن كان خارج البلدة ولهم صياح وجلبة

على الشرح المتقدم وخلفهم ابراهيم بيك ثم أخرى وخلفهم عثمان كتحدا الدولة ثم نصوح باشا (يقصد القائد التركي) وعدة وافرة من عساكرهم وصحبتهم السيد عمر النقيب والسيد أحمد المحروقي وحسن بيك الجداوى وعثمان بك المرادى وعثمان بيك الاشقر وعثمان بيك الشرقاوى وعثمان أغا الخازندار وابراهيم بيك المعروف بالسنارى وصحبتهم مماليكهم واتباعهم فدخلوا من باب النصر وباب الفتوح ومروا على الجمالية حتى وصلوا الى وكالة ذى الفقار فقال نصوح باشا عند ذلك للعامة اقتلوا النصارى وجاهدوا فيهم عندما سمعوا منه ذلك القول صاحوا وهاجوا ورفعوا أصواتهم ومروا مسرعين يقتلون من يصادفونه من نصارى القبط والشوام وغيرهم فذهبت طائفة الى حارات النصارى وبيوتهم التى بناحية بين الصوريين وباب الشعرية وجهة الموسيقى فصاروا يكبسون الدور ويقتلون من يصادفونه من الرجال والنساء والصبيان وينهبون ويأسرون حتى اتصل ذلك بالمسلمين المجاورين لهم فتحزبت النصارى واحترسوا وجمع كل منهم ما قدر عليه من العسكر الفرنساوى والأروام وقد كانوا قبل ذلك محترسين وعندهم الاسلحة والبارود والمقاتلون لظنهم وقوع هذا الأمر فوق وقع الحرب بين الفريقين وصارت النصارى تقاتل وترمى بالبندق والقرايين من طبقات الدور على المجتمعين بالازقة من العامة والعسكر ويحامون عن انفسهم والآخرى يرمون من أسفل ويكبسون الدور ويتسورون عليها» (٩٢-٩١/٣)

ووسط هذا الأضطراب الدموى وقنابل الفرنسيين انتاب الذعر بعض الأهالى الوادعين فأرادوا الخروج من القاهرة ليلا الى الريف طلبا

للألمان ، فتجمهر عليهم أتراك خان الخليلي من «الإلداشات» ومغاربة الفحاميين والغورية وعساكر الإنكشارية ومنموهم من مغادرة العاصمة ، ونشروا في القاهرة لونا من الإرهاب الفظيع . واستمر القتال ليلا ونهارا ، « وكان كل من قبض على نصراني أو يهودي أو فرنساوي أخذه وذهب به الى الجمالية حيث عثمان كتخدا ويأخذ عليه البقشيش فيجسس البعض حتى يظهر أمره ويقتل البعض ظلما وربما قتل العامة من قتلوه وأتوا براسه لأجل البقشيش وكذلك كل من قطع رأسا من رؤوس الفرنسيات يذهب بها اما لنصوح باشا بالازبكية واما لعثمان كتخدا بالجمالية ويأخذ في مقابلة ذلك الدرهم » (٩٣/٣) وسرعان ما امتدت الحرب الدينية الى بولاق « واستطالوا على من كان ساكنا ببولاق من نصارى القبط والشوام فأوقعوا بهم بعض النهب وربما قتل منهم أشخاص » (٩٦/٣) . وحاصروا زعماء الاقباط « وأما أكابر القبط مثل جرجس الجوهري وفلتيوس وملطى فانهم طلبوا الامان من المتكلمين من المسلمين لكونهم انحصروا في دورهم وهم في وسطهم وخافوا على نهب دورهم اذا خرجوا فارين فأرسلوا اليهم الامان فحضروا وقابلوا الباشا والكتخدا والامراء وأعانوهم بالمال واللوازم وأما يعقوب فانه كرنك في داره بالدرب الواسع جهة الرويعي واستعد استعدادا كبيرا بالسلاح والعسكر المحاربين وتحصن بقلعته التي كان شيدها بعد الواقعة الاولى فكان معظم حرب حسن بيك الجداوي معه هذا والناداة في كل وقت بالعربي والتركي على الناس بالجهاد والمحافظة على المتاريس » (٩٦/٣)

وفي وسط هذه الفوضى الشاملة برز أفاق مغربي وترزع غوغاء القاهرة وسيطر على الجماهير حتى اصبح

السلطة العليا للثورة أو ملكا غير متوج في القاهرة ، وأفلت زمام الحركة الوطنية من أيدي زعماء الشعب الحقيقيين . وفيه يقول الجبرتي : « وحضر أيضا رجل مغربي يقال انه الذي كان يحارب الفرنسيين بجهة البحيرة سابقا والتف عليه طائفة من المغاربة البلدية وجماعة من الحجازية ممن كان قد صحبه الجيلاني الذي تقدم ذكره وفعل ذلك الرجل المغربي أمورا تنكر عليه لان غالب ما وقع من النهب وقتل من لا يجوز قتله يكون صدوره عنه فكان يتجسس على البيوت التي بها الفرنسيين والنصارى فيكبس عليهم ومعه جمع من العامة والعسكر فيقتلون من يجدونه منهم وينهبون الدار ويسحبون النساء ويسلبون ما عليهن من الحلوى والثياب ومنهم من قطع رأس البنية الصغيرة طمعا فيما على رأسها وشعرها من الذهب وتتبع الناس عورات بعضهم البعض وما دعتهم اليه حظوظ أنفسهم وحقدهم وضمائرهم » (٩٤ / ٣)

وهكذا تحولت ثورة القاهرة الثانية الى مسرح للمذابح الدينية ومرجل للضفائن الشخصية ، فاستبيح فيها كل شيء . ولم يسلم بعض زعماء البلاد كالسيد خليل البكري فأهين أبلغ أهانة وساقه الفوغاء عارى الرأس ذليلا في الشوارع ، وضرب الانكشارية الشيخ الشراوى والشيخ السرسى وسبوهما بأقذع الالفاظ ورموا عمامتيهما ، لأنهما كانا يتوسطان مع الفرنسيين لحقن الدماء ومعهما الشيخ المهدي والشيخ الفيومي وغيرهما . وأصبح زعماء البلاد الحقيقيون المسلمون منهم قبل الاقباط، شبه أسرى في أيدي المغربي وغوغائه ونصوح باشا القائد التركي وانكشاريته والبكوات المماليك وجيشهم . واضطروا على مضض منهم الى تمويل الفتنة « فالرموا الشيخ السادات بكلفة الذي

عند قناطر السباع وهم مصطفى بيك ومن معه من العساكر « (٩٦/٣) » وألزموا جرجس الجوهري أن يمول بالمال واللوازم الياشا والكتخدا والماليك . ويذكر الجبرتي نموذجاً رائعاً لتضامن المصريين في هذا البلاء بمناسبة حديثه عن محنة السيد خليل البكري فيقول : « وأخذ

سيدى أحمد بن محمود التاجر مع حريمه الى داره وأكرمهم وكساهم وأقاموا عنده حتى انقضت الحادثة وياشر السيد احمد المحروقى وباقى التجار ومسائر الناس الكلف والنفقات والمآكل والمشرب وكذلك جميع أهل مصر كل انسان سمح بنفسه وجميع ما يملكه وأعان بعضهم بعضاً وفعلوا ما فى وسعهم وطاقاتهم من المعونة « (٩٤/٣)

وقد ساد الارهاب المدينة حتى أن زعماء البلاد وعقلاءها كانوا يتهمون بالارتداد عن الدين وبالتأمر على الاسلام وبالارتشاء من الفرنسيين ، ومن هؤلاء الزعماء من ماشى الفوغاء والانكشارية لحظة خشية على حياته ، أو كما جاء فى الصورة الرهيبة التى رسمها الجبرتي للموقف :

« فلما رجع المشايخ بهذا الكلام وسمعه الانكشارية والناس قاموا عليهم وسببوهم وشتموهم وضربوا الشرقاوى والسرسى ، ورموا عمائمهم وأسمعوهم قبيح الكلام وصاروا يقولون هؤلاء المشايخ ارتدوا وعملوا فرنسيس ومرادهم خذلان المسلمين وأنهم أخذوا دراهم من الفرنسيين وتكلم السفلة والفوغاء من أمثال هذا الفضول وتشدد فى ذلك الرجل المغربى الملتف عليه اخلاط العالم ونادى من عند نفسه الصلح منقوض وعليكم بالجهاد ومن تأخر عنه ضرب عنقه وكان السادات بيتت الصاوى فتحير واحتال بأن خرج وأمامه شخص ينادى

بقوله الزموا المتاريس ليقى بذلك نفسه من العامة ووافق
 ذلك اغراض العامة لعدم ادراكهم لعواقب الامور فالتفوا
 عليه وتمضد كل بالآخر وان غرضه هو (يقصد
 المغربى) فى دوام الفتنة فان بها يتوصل لما يريد من
 النهب والسلب والتصور بصورة الامارة باجتماع الاوغاد
 عليه وتكفل الناس له بالماكل والمشرب هو ومن انضم اليه
 واشتطاط من الماكل مع فقد الناس لها دون ما يؤكل
 حتى انه كان اذا نزل جهة من جهات المدينة لظهار انه
 يريد المعونة او الحرس فيقدمون له بالطعام فيقول لا آكل
 الا الفراخ ويظهر انه صائم فيكلف اهل تلك الجهة انواع
 المشقات والتكلفات بتعنته فى هذه الشدة بطلب افحش
 الماكولات وما هو مفقود ثم هو مع ذلك لا يفنى شيئاً اذا
 دهم العدو تلك الجهة التى هو فيها فارقه وانتقل لغيرها
 وهكذا كان ديدنه وسبحه ثم هو ليس ممن له فى مصر
 ما يخاف عليه من مسكن أو أهل أو مال أو غير ذلك بل
 قيل لا ناقتى فيها ولا جملى فاذا قدر ما قدر تخلص مع
 حزبه الى بعض الجهات والتحق بالريف أو غيره وحينئذ
 يكون كاحاد الناس ويرجع لحالته الاولى وتبطل الهيئة
 الاجتماعية التى جعلها لجلب الدنيا فخا منصوبا ومخرق
 بها على سخاف العقول واخفاء الاحلام وهكذا الفتن تكثر
 فيها الدجاجلة ولو أن نيته ممحضة لخصوص الجهاد
 لكانت شواهد علانيته أظهر من نار على علم أو اقتحم
 كفره ممن سمعنا من المخلصين فى الجهاد وفى بيع انفسهم
 فى مرضاة رب العباد لظا الهيحاء . . ولم يتعنت على
 الفقراء ولم يجعل همته فى السلب مصروفة وحال سلوكه
 عند الناس ليست معروفة . . وبالجملة فكان هذا
 الرجل سببا فى تهدم اغلب المنازل بالازبكية ومن جملة

مارميت به مصر من البلاء وكان مما ينادى به عليه حين أشيع أمر الصلح وتكلم به الأشياخ الصلح منقوض وعليكم بالجهاد ومن تأخر ضرب عنقه وهذا منه افتيات وفضول ودخول فيما لايعنى حيث كان في البلد مثل الباشا والكتخدا والامراء المصرية فما قدر هذا الاهوج حتى ينقض صلحا أو يبرمه وأى شيء يكون هو حتى ينادى أو ينصب نفسه بدون أن ينصبه أحد لذلك لكنها ألفتن يستنسر بها البغاث سيما عند هيجان العامة وثوران الرعاع والغوغاء اذ كان ذلك مما يوافق أغراضهم .»
(٩٩/٣ - ١٠٠)

هذه هي الصورة الكاملة لثورة القاهرة الثانية كما رسمها الجبرتي وبعد اخمادها تلتها صور من التكنيل لاتقل عنها شناعة . وفي هذه الصورة نبحت عن المصريين وقادتهم من العلماء فلا نجدهم بل نجد أكثرهم قد وقع بين شقى الرحى ، بين الاستعمار التركى والاستعمار الفرنسى محاولين انقاذ ما يمكن انقاذه وسط هذه الزعازع . في هذه الصورة لانسمع عن المصريين كطلائع للثورة ولكن نسمع عن ذلك الافاق المغربى زعيم الرعاع بعصاباته المسلحة من المغاربة والحجازية ، ونسمع عن مفاربة الفحاميين وطولون والفورية من عملاء الباب العالى ، ونسمع عن اترالك خان الخليلى ونسمع عن نصوح باشا القائد التركى وعن عثمان كتخدا وعن الانكشارية وعن ابراهيم بك والبكوات المماليك ولاسيما حسن بك الجداوى وحسين آغا شنن . أما السيد عمر مكرم نقيب الاشراف والسيد احمد المحروقى كبير تجار القاهرة فرغم وجودهما فى الصورة لا نحس من صفحات الجبرتي انهما كانا يلعبان دورا قياديا حاسما فى هذه الثورة التى

تدفقت فيها الاموال التركية والمملوكية ، بل والانجليزية
ايضا ، وسلمت قيادتها لاعوان الباب العالي ولاصدقائه
ولعمالئه فلم تجد سندا تستشير به الفوغاء والحرافيش
الا اثاره النعرة الدينية وارهاب البسطاء للجهاد في سبيل
الدين واتهام الزعماء المصريين بالخيانة والارتشاء من
الفرنسيين ، وماهؤلاء الزعماء الا امثال الشيخ الشرقاوى
الذى تحدى بونابرت وجها لوجه وألقى بطيلسانه المثلث
الالوان على الارض ، والشيخ المهدي الذى كان بونابرت
يقول عنه وعن زميله الشيخ الصاوى انهما ليسا (بونو)
بلغة الجبرتى (٧٧/٣) وعامة أعضاء مجلس الوزراء
الذين اعتقلوا واحدا واحدا في فترات مختلفة بسبب
مواقفهم الوطنية . ولو أن كل هذا التطرف والفلو كان
لحساب مصر ومن أجل استقلالها لاختلف الأمر وليدا
الرؤساء المصريون في موقف الانهزاميين المهادين حقاً
للاستعمار الفرنسى ، ولكنه كان لحساب الاتراك والمماليك
ويقصد اعادة مصر الى حظيرة الامبراطورية العثمانية .
والجبرتى الذى تابع أحداث ذلك العهد وما قبله وما بعده
يوما بيوم وعرف رجالات مصر معرفة شخصية كان رغم
محافظة من بعض النواحي من طبيعة العلماء الذين يمثلون
الازهر الجديد ، الازهر الثائر ، الازهر المتمرد على قيم
العصور الوسطى ، الازهر الذى أوجب حسن العطار ثم
رفاعة الطهطاوى ثم محمد عبده ، باختصار الازهر الذى
أراد أن يواجه مسؤوليات الدولة الحديثة بمنطق
الحضارة الحديثة وبأدوات العلم الحديث . فشهادة
الجبرتى فى « عجائب الآثار » اذن ينبغي أن تؤخذ بلا
تحفظ على أنها تمثل وجهة نظر الطليعة الوطنية المثقفة
فى البلاد . ولعل الخطاب التالى الذى ارسله الشيخ

السادات مع السيد أحمد المحروقي الى عثمان فتخذا
خير معبر عن سخط المصريين وخيبة أمل زعمائهم ،
حتى من تعاون منهم مع الأتراك والمماليك بقصد
استخدامهم أعوانا يطردون بهم الفرنسيين ، نتيجة
للفظائح التي ارتكبتها الأتراك والمماليك والمغاربة باسم
الجهاد الديني ثم مبادرتهم الى الفرار حين سحق كبير
ثورة القاهرة ، وهذا الخطاب يوضح أن الأتراك والمماليك
والمغاربة كانوا السبب في انحراف ثورة القاهرة الوطنية
ويثبت أن شرهم لم يكتو به الاقباط وحدهم وانما
اكتوى به المسلمون كذلك . قال الجبرتي :

« وقد كان لما حصل ماتقدم من نقض الصلح ودخول
العثمانية وعساكرهم الى المدينة ووقع ماتقدم وكلفوا
الناس الامور الغير اللائقة حضر السيد أحمد المحروقي
الى الشيخ ابي الانوار السادات بجواب عن لسان عثمان
كتخدا الدولة فكتب له الشيخ تذكرة وصورتها :

« حسينا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وما
هى من الظالمين ببعيد

ظننت أنك عندتى أسطو بها
ويدى اذا اشتد الزمان وساعدى

فرميت منك بغير ما أملته
والمراء يشرق بالزلزال البسارد

« اما بعد لقد خنت عهدى وتركت مودة آل بيت
جدى وأطعت الظلمة السفلة وامتثلت أمر المارقين النقلة
فأعنتهم على البغى والجور وسارعت فى تنجيز مرامهم
الفاسد على الفور من الزامكم الكبير والصفير والفنى
والفقير اطعمام عسكركم الذى أوقع بالؤمنين الدل والمضرات
وبلغ فى النهب والفساد غاية الفايات فكان جهادهم فى

أماكن الموبقات والملاهي حتى نزل بالمسلمين أعظم المصائب
والدواهي فاستحكمت الدمار والخراب ومنعت الاقوات
وانقطعت الاسباب فبذلك كان عسكركم مخذولا وبهم عم
الحريق كل بيت كان بالخير مشمولا كيف لا واكابركم
أضمرت السوء للمرتزقة في تضيق معاشهم وأخذ
مراتبهم واتلاف ما بأيديهم من أرزاقهم وتعلقاتهم وقد
أخفتم أهل البلد بعد أمنها وأشعلتم نار الفتنة بعد
طفئها ثم قررتهم فرار الفيران من السنور وتركتهم الضعفاء
متوقعين أشنع الامور فواغوثاه واغوثاه اغثنا ياغيث
المستغيثين واحكم بعدلك يا حاكم الحاكمين وانصرنا
وانصر لنا فاننا عبيدك الضعفاء المظلومين يا أرحم
الراحمين « (١٠٣/٣)

هذا عن موقف الجبرتي من ثورة القاهرة الاولى
وثورتها الثانية . واذا كان السيد عمر مكرم والسيد
احمد المحروقي وكثير من المصريين قد تبعوا الجيش
التركي وجيوش المماليك عند انسحابها من مصر بعد
هزيمتها واخماد الثورة ، فان الزعماء المسئولين ، ومنهم
الشيخ السادات ، ثبتوا في القاهرة ليواجهوا مصير
الثوار الفاشلين معبقية أبناء الشعب . ولقد كان القصاص
فظيما ..

٤ - الجبرتي ونظام الحكم

ومن اهم المواضع التي ينبغي دراستها في الجبرتي موقف الجبرتي وموقف الشعب المصري من التنظيمات السياسية التي ادخلها بونابرت في مصر ، ولا سيما الديوان العمومي المكون من ستين عضوا ، وهو اول مجلس نيابي عرفته مصر في العصر الحديث ، والديوان الخصوصي المختار من بين اعضائه والمكون من اربعة عشر عضوا ، وهو اول مجلس وزراء عرفته مصر ، ثم طريقة العمل بهذه الدواوين واختصاصاتها ومدى مسئوليتها امام الشعب وامام القائد العام الفرنسي ووضعها « الدستوري » ان جاز هذا التعبير في اطار الحكم الفرنسي . اما عن موقف الشعب المصري من الحكم النيابي ، فقد بين الجبرتي فرح الشعب بعودة الديوان بعد تعطيله ، بما يدل على انه برغم وجود رأى عام متطرف يرى في هذه الواجهة من الحكم المصري مجرد ادوات يمارس بها الفرنسيون السلطة المدنية في البلاد ، فقد كان هناك ايضا رأى عام لا يقل عنه تبلورا يؤمن بأن الحكم النيابي مجن يقي المصريين الكثير من بلايا الاستعمار الفرنسي ويحاول تقليص اظافره والحد من سلطته المطلقة . وصفحات الجبرتي تترى بأخبار المساعي الحميدة التي كان يقوم بها أعضاء الديوان فرادى ومجتمعين طوال

فترة الحملة الفرنسية للأفراج عن المعتقلين السياسيين بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية ، بما يدل على أنه كان الملاذ الطبيعي للشعب المصري في كل نازلة تنزل به . وفي الغالبية المطلقة من الحالات كانت وساطة أعضاء الديوان تكلل بالنجاح ، فينزل صارى عسكر أو قائمقامه على رغبة زعماء البلاد ويأمر بالأفراج عن المعتقلين ، أو بالعفو الفردى أو بالعفو العام بعد الثورات أو الاضطرابات . كذلك تترى صحائف الجبرتى بأبناء الضغط الذى كان يباشره أعضاء الديوان على الحكم الفرنسى لالغاء المصادر ، ولتخفيف الضرائب أو الفرامات ولتقسيتها . وقارىء الجبرتى يستطيع أن يرى بوضوح أن الأمر لم يكن عملية أملاء من جانب واحد ، وأنه حتى فى البيانات التى كان يصدرها الديوان لتهدئة الخواطر الشائنة ، كانت هناك أسس للحكم استخلصها الزعماء المصريون من بونايرت وخلفائه . ففى البيان الذى أصدره الديوان الى الشعب المصرى بتاريخ ٨ جمادى الثانية ١٢١٣ (١٧٩٨) لتهدئة الخواطر : « نصيحة من علماء الاسلام بمصر المحروسة نخبركم يا اهل المدائن والامصار من المؤمنين ويا سكان الارياف من العربان والفلاحين . . . بأن حضرة صارى عسكر الكبير امير الجيوش بونايرته اتفق معنا على أنه لاينازع أحدا فى دين الاسلام ولا يعارضنا فيما شرعه الله من الاحكام ويرفع عن الرعية سائر المظالم ويقتصر على أخذ الخراج ويزيل ما احسنه الظلمة من المقارم فلا تعلقوا آمالكم بابراهيم ومراد » (٣١/٣ - ٣٢) ، وهذا يدل على أن العلماء قبل اصدار هذا البيان قد اشترطوا العمل بجملة مبادئ أساسية للحكم واستخلصوا من بونايرت تعهدا بها ، وهى احترام

الدين ، وعدم المساس بأحكام الشريعة واقامة العدل
والغاء مظالم المالك واقتصار واجبات المصريين ازاء
الدولة على دفع الضرائب

ولمعرفة الاوضاع الدستورية في تلك الفترة ينبغي تتبع
(الملصقات) الكثيرة التي كانت أجهزة الحكم (تنشر) بها
البيانات والمراسيم والقوانين والقرارات وعمامة ما تنظم به
العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وتأمل هذه الملصقات نجد
أنها من ثلاثة أنواع (١) ملصقات موجهة من السلطات
الفرنسية الى الشعب المصري مباشرة (٢) ملصقات موجهة
من السلطات الفرنسية الى مجلس الوزراء (الديوان
الخصوصي) او الى البرلمان (الديوان العمومي) (٣)
ملصقات موجهة من مجلس الوزراء أو البرلمان الى الشعب
المصري . وبتحليل نصوص هذه الملصقات نخرج بنتيجتين
على غاية قصوى من الاهمية : أولهما ان هذه المجالس
النيابية والتنفيذية المصرية كانت لها سلطة اصدار
القوانين فيما لا يمس السياسة العليا ، وثانيهما ان
بونابرت كان يعد نفسه (شكليا) مسئولا امام (مجلس)
الديوان) المصري بمثل ماكان مسئولا فعليا امام حكومة
الادارة أو المؤتمر الوطني في بلاده ، فكان يقدم التقارير
للديوان أولا بأول عن اعماله وتحركاته وانتصاراته
وانسحاباته العسكرية بتفصيل شديد ، بل لقد سمي في
تقرير مشهور له جيشه المحارب في سوريا باسم (جيش
مصر) . وتحدث عن انتصار هذا الجيش تحسده عن
انتصار الجيش المصري . ولا شك أن مراعاة بونابرت أن
يحافظ على هذه المسئولية الشكلية أمر يلفت النظر حقا :
ويبدو من كلام الجبرتي ان بيانات السلطات الفرنسية
الموجهة الى الشعب المصري رأسا نفسها كانت تقسرا في

البرلمان قبل نشرها فى المصقات ، ففى الجبرتنى أنه :
« ولما اخذوا غزاة أرسلوا طومارا بصورة الواقعة
وبصموه نسخاً وقرىء بالديوان وألصقوا نسخه المطبوعة
بالاسواق وصورته :

(بسم الله الرحمن الرحيم) ولا عدوان الا على
الظالمين نخبر أهل مصر وأقاليمها أنه حضر فرمان
مكتوب من غزاة من حضرة الجنرال اسكندر برتييه خطابا
الى حضرة سارى عسكر دوجا وكيل الجيوش بمصر
يخبره فيه بأن العساكر الفرنسية .. الخ « (٢-٤٧)
وفى ثانى يوم من السنة الهجرية ١٢١٤ (١٨٩٩) جاء
خطاب :

« من يونابارته سارى عسكر امير الجيوش
الفرنساوية الى محفل ديوان مصر نخبركم عن سفره من
بر الشام الى مصر فانى بفاية العجلة بحضورى لطرفكم
نسافر بعد ثلاثة ايام تضى من تاريخه ونصل عندهم
بعد خمسة عشر يوما وجائب معى جملة محابيس بكثرة
ويبارق ومحقت سراية الجزائر وسور عكاً .. الخ «
(٦٧/٣ - ٦٨)
ومثل هذا :

« (وفى سابع عشرينه) لخص الفرنسية طومارا
قرى بالديوان وطبع منه عدة نسخ وألصقت بالاسواق
على العباداة .. وصورتها من محفل الديوان الكبير
بمصر بسم الله الرحمن الرحيم ولا عدوان الا على
الظالمين نخبر أهل مصر اجمعين أنه حضر جواب من عكا
من حضرة سارى عسكر الكبير خطابا الى حضرة سارى
عسكري الوكيل بشفر دمياط .. » الى آخر ما فصله من

أعمال عسكرية (٥٦/٣)

وبهذا يكون قد استجد في مصر تقليد دستوري أساسه أن يقدم القائد العام مباشرة أو عن طريق نائبه تقارير عن نتائج أعماله العسكرية إلى « محفل الديوان » قبل نشرها على الناس . ومن العيب أن نظن أن هذه التقارير كانت تقدم سواء لمجرد « العلم » أو « للتصديق » عليها ، فكل الغرضين يقوم على التعسف ، وإنما كانت تقدم كمرفق دستوري شكلي يتضمن اعترافا شكليا بشخصية الديوان العمومي على أنه سلطة نيابية شرعية وأنه حلقة وصل بين السلطة العسكرية والشعب المصري . وفي كثير من الأحوال كانت هذه التقارير المقدمة إلى البرلمان لا تنشر مباشرة ولكن تصدر في صورة بيان يصدره (محفل الديوان الكبير) للشعب المصري

أما اختصاص المجلس النيابي بأصدار القوانين فواضح من الأمثلة التي ساقها الجبرتي وهذا نموذج منها خاص بقرض عقوبة الأعداء في أحوال معينة منعاً لانتشار مرض السفلس :

« من محفل الديوان العمومي إلى جميع سكان مصر وبولاق ومصر القديمة أننا قد تأملنا وميزنا أن الوساطة الأقرب والأيمن لتلطيف أو لمنع الخطر الضروري وهو تشويش الطامعون عدم المخالطة مع النساء المشهورات لأنهن الوساطة الأولى للتشويش المذكور فلأجل ذلك حتمنا ورتبنا ومنعنا إلى مدة ثلاثين يوما من تاريخه إعلانه لجميع الناس أن كان فرنساويا أو مسلما أو روميا أو نصرانيا أو يهوديا من أي ملة كان كل من أدخل إلى مصر أو بولاق أو مصر القديمة من النساء المشهورات أن كان في بيوت المسكر أو كل من كان داخل المدينة فيكون قصاصه

بالموت كذلك من قبل النساء والبنات المشهورات بالعسكر
ان دخلن من انفسهن أيضا يقاصن بالموت » (٥٧/٣)

وهذه الوثيقة ذات أهمية عظمى لانها تثبت ان ولاية
البرلمان المصرى فيما يتصل بسن القوانين المدنية كانت
نافذة لا على الرعايا المصريين فحسب ، ولكن على الاجانب
أيضا بما فيهم جنود جيش الاحتلال . ونظيرها القانون
الخاص بتسجيل نزلاء الفنادق وابلغ الاقسام عنهم .
ففيه نص يدل على سريانة على الفرنسيين مثل المصريين .

وهى ونظائرها تثبت ان سلطة اصدار القوانين فيما لايمس
السياسة العليا كانت من اختصاص الديوان العمومى ،
أو محفل الديوان الكبير كما كان يسمى أحيانا او(الديوان
الديمومى) كما سمي في مرسوم أنشائه (٣٧/٣) ويفسره
الرافعى بالديوان الدائم ولكن لا يبعد ان تكون تسميته
الاصلية من (ديموس) أى (الشعب) بمعنى:ديوان الشعب.
والمعنى محفوظ في كلمة العمومى ، كما فى اصطلاح
(مجلس العموم) البريطانى

ومن الممكن بناء عليه للمشتغلين بتاريخ القانون والفقہ
الدستورى ان يجمعوا من صفحات الجبرتى مجموعة
التشريعات التى أصدرها البرلمان المصرى الاول . كما
ان هناك عدة نماذج من قرارات مجلس الوزراء (الديوان
الخصوصى) يمكن أيضا جمعها من الجبرتى

ومن التقارير المؤكدة للصفة النيابية للديوان العمومى
التقرير الوارد من السلطات الفرنسية الى هذا الديوان
بشأن الاعمال الحربية فى ابو قير ، حيث يقسول
الجبرتى :

« وصورتها لا اله الا الله صلى الله عليه وسلم نخبركم
محفل الديوان بمصر المنتخب من أحسن الناس واكملهم

بالمعقل والتدبير عليكم سلام الله تعالى ورحمته وبركاته
بعد مزيد السلام عليكم وكثرة الاشواق الزائدة اليكم
نخبركم يا اهل الديوان المكرمين العظام لهذا المكتوب اننا
وضعنا جماعات من عسكرنا بجبل الطرانة وبعد ذلك
سرنا الى اقليم البحيرة الخ . . « (٧٥/٣ - ٧٦)

وهذا النص يؤكد ايضا مسئولية الجيش أمام البرلمان
من ناحية الشكل والتنظيم الدستوري ، وهو وضع
مشابه للاوضاع فى فرنسا ذاتها بعد الثورة الفرنسية .
وقد كان آخر عمل عمله بونابرت بمصر هو ابلاغ المصريين
بعودته الى فرنسا وبيان اسباب هذه العودة ، واصدار
مرسوم بتعيين كليبر قائدا عاما مكانه . وقد قرأ
الجنرال دوجا هذه الوثيقة على اعضاء الديوان او
(الرؤساء المصرية) كما يسميهم الجبرتى (٧٩/٣)

كل هذه التنظيمات السياسية والتقاليد الدستورية
التي استجذت فى مصر خلال الحملة الفرنسية ، وفصل
الجبرتى ذكرها تفصيلا وافيا ، بالاضافة الى النظريات
الاساسية الواردة فى بيانات بونابرت الاولى الداعية
ضد فلسفة الحق الالهى والنظام الاقطاعى
والامتيازات الطبقية الوراثية والمناذبة بالمساواة امام
القانون وبتكافؤ الفرص وبكافة حقوق الانسان وبتمجيد
القومية المصرية ، كانت بغير شك الدعائم الاولى للفكر
السياسى والاجتماعى الجديد فى مصر الحديثة . واذا
كان من العسير العثور فى الجبرتى على افكار سياسية
 واجتماعية بالمعنى المنظم المبلور فى فلسفة نظرية فان تدوينه
 لكل هذه الاحداث فى موضوعية كافية قد جعل من
مدونته العظيمة مصدرا هاما من مصادر تكون الفكر
السياسى والاجتماعى فى مصر وما طرأ عليه من تأثيرات

ثورية خطيرة ما كانت لتطرا عليه الا نتيجة لاحتكاك المصريين بنظم الحكم وأساليبه ونظرياته الواردة عليهم من الغرب مع الحملة الفرنسية وما تلاها من اتصال مستمر بعد قرون من العزلة الكاملة داخل أسوار الامبراطورية العثمانية

هذه اذن كانت بدايات الديمقراطية المصرية ، فكرة وتنظيما ، بل وبدايات الحكم الجمهورى ، واذا كان من حقنا ان نستنتج شيئا من شروط (الرؤساء المصرية) لقبول حكم بوناپرت والحكم تحت بوناپرت ، فان اشتراطهم عدم المساس بأحكام الشريعة الإسلامية كشرط للقبول يوحى بأن بوناپرت كان يحاول جادا ادخال القانون المدنى والجنائى الوضعى فى مصر ليقوم مقام الشريعة ثم عدل عن ذلك . . . والجيرتى يذكر لنا ان بوناپرت عرض للمناقشة فى اول جمعية تأسيسية انشأها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث وعرض وجهة نظر القانون الفرنسى فيهما قرفضه اعضاء الديوان بالاجماع ، بما فيهم الاقباط وتصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا . ومعنى هذا ان المصريين قبلوا من فلسفة الحكم الجديد النظام النيابى ، ولكنهم فى هذه المرحلة رفضوا مبدأ فصل الدين عن الدولة (١)

(١) النص المستعمل هو : « عجائب الآثار فى التراجم والخبار لعقود زمانه ونادرة اوانه الرافى فى حلال العلوم المتوشح بنفائس منطوقها والمفهوم السابق فى حلية الرهان للسودى السلامة الشيخ عبد الرحمن الجيرتى الحنفى امطره الله تعالى بواسع احسانه وبره الغنى » (طبعة بولاق ٤ اجزاء)

الباب الثاني

رفاعة الطرطاوي

١ - رفاعة الطهطاوى

فى عام جلاء الحملة الفرنسية عن مصر ، قيل بل وفى يوم خروج الفرنسيين وهو ١٥ أكتوبر ١٨٠١ ، ولد أبو الفكر المصرى الحديث ، ومؤسس نهضة مصر النقاوية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى استطاع بفكره وقلمه ونفوذه فيما تقلد من وظائف رسمية ، أن يرسى الاساس العظيم الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة وقد عاش رفاعة الطهطاوى الى أن بلغ الثالثة والسبعين من عمره ، فقد توفى فى ٢٧ مايو ١٨٧٣ ، وبذلك يكون قد عاصر محمد على و ابراهيم باشا وعباس الاول وسعيد باشا والخديو اسماعيل وبدايات حكم الخديو توفيق . وقد ظل يعمل ويكتب الى آخر ايام فى حياته ، وهو بفضل هذه الحياة المديدة فى قلب حياتنا الفكرية والنقاوية قد استطاع أن يؤثر فى مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا متصلا جعل من أعسر العسير على أصحاب الفكر السلفى والثقافة السلفية أن يعودوا بمصر القهقرى الى ظلام العصور الوسطى الذى نشره الاستعمار العثمانى باسم الدولة الدينية أو ما يسمى فى لغة المذاهب السياسية بالثيوقراطية . فرفاعة الطهطاوى اذن أبو الفكر الثورى الحديث ، فى كل مجال من مجالات الثقافة والفكر .

السياسى والاجتماعى ، وفى التربية والتعليم ، وفى علوم الدين والدنيا ، فلا عجب أن خرج من عباءة هذا الشيخ العظيم أعلام الفكر التقدمى فى مصر الحديثة ، من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال الى لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق الى محمود عزمى ومحمد مندور ولا عجب ان كانت ثورة ١٨٨٢ و ثورة ١٩١٩ و ثورة ١٩٥٢ مدينة له بالشيء الكثير ، فهو الذى بذر بذور الفكرة الديموقراطية فى أول كتاب أصدره فى صدر حياته ، وهو « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » (١٨٣٤) ، وهو الذى بذر بذور الفكرة الراديكالية ، بل والفكرة الاشتراكية المعتدلة فى آخر كتاب عظيم أصدره فى أخريات حياته وهو « مناهج الالباب المصرية فى مباحج الاداب العصرية » (١٨٦٩) . وهو الذى ثبت الفكرة القومية المصرية فى زمن كانت المصرية فيه رداء من أردية العار يعير به السادة الترك رعاياهم من « الفلاحين » . وهو الذى وضع الاساس المكين لتحريز المرأة ودعا لحقها فى العلم والعمل قبل قاسم أمين بخمسين عاما ، وهو الذى علم المصريين أن علوم الدين لا تغنى عن علوم الدنيا ان هم أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة ، وهو الذى بشر فى أرض مصر بالحرية والمساواة والاخاء أساسا للمجتمع الانسانى

وقد ولد رفاعة الطهطاوى وقضى طفولته الاولى وصباه الاول فى طهطا ، حيث تلقى علومه الاولى ، ثم تنقل غلاما بين منشأة النبعة (بجوار جرجا) ومدينة قنا وفرشوط ، ثم انتقل الى القاهرة عام ١٨١٧ ، بعد موت أبيه ليدرس فى الأزهر ، وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره ، وفى الأزهر تلقى الطهطاوى ما كان يتلقاه زملاؤه من علوم الدين واللغة والادب ، ولكنه تتلمذ على ذلك الشيخ النائر الذى

كان له أكبر أثر في توجيه رفاة الطهطاوى كما كان له أكبر فضل عليه ، الا وهو الشيخ حسن العطار . وكان حسن العطار من أولئك العلماء الذين تفتحوا للعلوم والفنون الحديثة أيام الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) ، وكان يختلف الى المجمع العلمى المصرى الذى أسسه بوناپرت ويستمع الى ما يلقي فيه من محاضرات ويطلع فى مكتبته العاصرة بالذخائر والنفائس . فالهب العطار تلميذه رفاة الطهطاوى شوقا الى دراسة العلوم العصرية . ودرس رفاة الطهطاوى فى الازهر حتى بلغ الحادية والعشرين من عمره ثم علم فى الازهر عامين أو نحوهما ، حتى كان عام ١٨٢٤ ، فعينه محمد على اماما فى فرقة من فرق جيشه الجديد الذى عكف محمد على على بنائه منذ ١٨٢١ . فلما قرر محمد على ايفاد اول بعثة من شباب ذلك العصر الى باريس عام ١٨٢٦ لتلقى العلوم الحديثة فيها ، من علوم طبيعية وتكنولوجية وعسكرية ، اختار رفاة الطهطاوى ليكون اماما لهذه البعثة الأولى

ولم تكن لرفاعة الطهطاوى فى باريس بحكم منصبه وظيفة الا وظيفته الدينية ، ولكن هكذا شاءت ارادة هذا الرجل العظيم وشاءت سعة افقه ، ان يكون اكثر اقبالا على دراسة العلوم من الطلاب الذين أوفد معهم ليكون مثقفهم الدينى . وتركهم يتعلمون ما أوفدوا لتعلمه من علوم طبيعية ، وعكف على دراسة الاداب والفنون وعامة ما نسميه اليوم بالعلوم الانسانية . فبدأ باتقان اللغة الفرنسية وفيها قرأ التاريخ والجغرافيا والادب . ولما شاع أمر هذا الامام المقبل على الدرس والتحصيل ضمه محمد على الى عضوية البعثة ليستغل دراينه باللغات وليجعل منه مترجما ينقل الى العربية ما تحتاج اليه

العسكرية المصرية من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية
وكيميائية وطبية وجغرافية وتاريخية . ولكن رفاة
الطهطاوى درس الى جانب هذه العلوم الفلسفة وعلم
الاجتماع والعلوم السياسية والمينولوجيا . وبذلك
اجتمعت له تلك المعرفة الموسوعية التى لا غناء عنها لنكامل
المعرفة . وأهم من هذا وذاك فقد كان رفاة الطهطاوى
يدرس بعقل متأمل كل ما كان يجرى حوله فى باربس من
أحداث سياسية واجتماعية ، ويتأمل بعقل متفتح تكوين
المجتمع الفرنسى وعاداته وسلوكه وأفكاره ومعتقداته
الاساسية . بل ويشارك بفكره ووجدانه فى السورة
التحريرية التى اجتاحت فرنسا عام ١٨٣٠ ، فأطاحت
بالملكية المطلقة وبشارل العاشر ، آخز البوربون ، وجاءت
بلويس فيليب وبنظام الملكية المقيدة

وبعد أن عاد رفاة الطهطاوى الى مصر عام ١٨٣١ ، بدأ
جهاده العظيم فى وضع أسس الثقافة المصرية الحديثة .
فأنشأ فى ١٨٣٦ « مدرسة اللسن » وكان ناظرا لها ،
وكان الهدف من انشاء هذه المدرسة تخريج أفواج من
المترجمين الذين ينقلون الى العربية أمهات الكتب فى العلوم
والفنون والاداب ، وبفضل رفاة الطهطاوى أمكن لمدرسة
الالسن أن تخرج أكثر من مائة مترجم منقذ خلال عشر
سنوات . وكان رفاة الطهطاوى يراجع بنفسه ما يترجم
من الكتب وينقحها ويشرف على طبعتها ، وقد كان ثمرة ذلك
الجهاد العظيم أن أكثر من ألفى كتاب ترجم الى اللغة العربية
فى تلك الفترة بفضل نغانى هذا الرجل العظيم وتلاميذه
الافياء . . .

ولكن رفاة الطهطاوى حتى قبل انشاء مدرسة اللسن
قد شغل عدة وظائف تتصل بنقافته وخبرته فى اللغتين

العربية والفرنسية ، وكان موضع تقدير من محمد علي وابنه ابراهيم باشا . فما أن وصل الى الاسكندرية عام ١٨٣١ حتى استقبله ابراهيم باشا وأكرم وفادته ، وكان ابراهيم باشا قد سمع بجده وذكائه أثناء زيارته لباريس ، وأقطعته ٣٦ فدانا في الخانكة . ولما وصل الطهطاوى الى القاهرة استقبله محمد علي كما يستقبل العالم الكريم ،

فقد كان محمد علي يتلفى عنه أطيب التقارير من المسبوق جومار Jomard مدير البعثة التعليمية المصرية فى باريس . وعين محمد علي رفاعة الطهطاوى مدرسا فى مدرسة الطب بأبى زعبل ، حيث كانت العلوم تدرس باللغة الفرنسية ، وكان يلقبها الاساتذة الاجانب على الطلاب فيقوم المترجمون بترجمتها وقراءتها عليهم بالعربية . وكانت هيئة المترجمين قوامها من الشوام بزأسهم رجل يدعى عنجورى ، وكانوا يتقنون الفرنسية ولكن عربيتهم لم تكن سائغة ، فلما انضم رفاعة الطهطاوى الى هذه الهيئة لم يلبث ان خلف عنجورى رئيسا لهيئة المترجمين ، وكان ذلك أيام أن كان كلوت بك مديرا لمدرسة الطب

ثم نقل رفاعة الطهطاوى مترجما فى مدرسة الطوبجية (المدفعية) فى طره . وقد خلف فى هذا المنصب المستشرق الشاب كونيج Koenig ، وفى أثناء عمله فى هذه المدرسة ترجم رفاعة الطهطاوى بعض المؤلفات فى الهندسة والجغرافيا مما يحتاج إليه طلاب المدارس العسكرية فى دراستهم . وكان رفاعة الطهطاوى يميل بطبعه الى الجغرافيا أكثر من ميله الى الهندسة . وكان مدير مدرسة المدفعية ، واسمه دون أنطونيو دى سيجويرا بك Don Antonio de Seguera Bey فد اعتمد طبع كتاب فى الجغرافيا مؤلف بالعربية فى جزيرة مالطة ، ولكن رفاعة الطهطاوى وجد لغة هذا

الكتاب سقيمة ، وعبارته رشيكة فنقحها تنقيحا شديدا حتى
خرجت الطبعة الثانية أكمل بمراحل من الطبعة الأولى .
ولم يكتف الطهطاوى بذلك فترجم للطلاب كتابا آخر في
الجغرافيا مما كان قد درسه في باريس . وفي عام ١٨٣٤

تفتشى في القاهرة وباء الكوليرا ، فنزح رفاعة الطهطاوى الى
بلدته طهطا ، وهناك عكف على ترجمة كتاب في الجغرافيا
لمالت بران Malte Brun سم عاد الى القاهرة وقدم كتابه
الى محمد علي فمنحه رتبة « صاغ » في الجيش

ولم يكن رفاعة الطهطاوى سعيدا بعمله في مدرسة
المدغية ، غالبا بسبب غلبة العلوم الهندسية في دراستها ،
فوافق محمد علي على نقله الى مدرسة اخرى . وكان
محمد علي قد أنشأ في ١٨٣٤ « مدرسة الادارة » لتخريج
اقواج من الموظفين الذين تحتاج اليهم دواوين الحكومة ،
وجعل قوامها ثلاثين من الطلاب المثقفين ، بدرسون على
أستاذين هما أرتين شكرى أفندى ، واسطفان رسمى أفندى ،

وهما عضوا البعثة المصرية الاولى التى أوفدها محمد علي
الى باريس ، وكان الطلاب يدرسون في مدرسة الادارة هذه
اللغة الفرنسية والمحاسبة والهندسة والجغرافيا وفنون
الادارة المدنية . وقد انضم رفاعة الطهطاوى الى هيئة
التدريس في هذه المدرسة التى كان الهدف من انشائها
تخريج الموظفين ، وقد كانت أكثر مناهج الدراسة في هذه
المدرسة قائمة على الترجمة . فما أن كان الطلاب يتقنون
اللغة الفرنسية اتقانا كافيا حتى كانوا يكلفون بترجمة

كتاب من كتب التاريخ ينقلونه الى العربية فصلا فصلا ثم
يدفع بالكتاب الى المطبعة . ولكن مدرسة الادارة هذه كانت
قصيرة العمر ، فلم تلبث أن ألغيت عام ١٨٣٦ وأنشئت
مكاتها « مدرسة الالسن » الشهيرة ، التى نقل اليها كل

طلاب مدرسة الإدارة . كذلك أدمجت في مدرسة اللسن « مدرسة التاريخ والجغرافيا » التي كان محمد علي قد أنشأها عام ١٨٣٥ ملحقه بمدرسة المدفعية وجعل رفاة الطهطاوى مديرا لها ، والاستاذ الوحيد بها ربما ارضاء له لضيفه بالعلوم الهندسية والرياضية ، وقد كان الغرض من انشاء « مدرسة التاريخ والجغرافيا » هذه امداد المدارس العسكرية العديدة التي أنشأها محمد علي بمدرسين للتاريخ والجغرافيا . وقد أنشئت مدرسة اللسن بناء على اقتراح من رفاة رافع الطهطاوى ، وقد شابهت هذه المدرسة عند انشائها خليطا من كلية الاداب وكلية الحقوق في آن واحد ، وكانت اللغات التي تدرس فيها الى جانب العربية هي الفرنسية والتركية والمارسية والاطالية والانجليزية ، أما بفية مواد الدراسة فكانت التاريخ والجغرافيا والادب والشريعة الاسلامية والفانون ، وكان طلابها يعلمون الترجمة بطريقة عملية ، فكانوا يشتركون في ترجمة الكتب المفردة بمساعدة الاستاذ ، ثم تعرض ترجمانهم على أستاذ العربية لتتقيحها ونحسبن صياغتها . ولذا فقد كانت هذه المدرسة في أول عهدها تسمى « بمدرسة الترجمة » ثم سميت بعد ذلك « بمدرسة اللسن » وعين رفاة الطهطاوى ناظرا أو مديرا لها بعد عام من انشائها . وكان يختار تلاميذه من قرى الصعيد ومن طلاب الأزهر . وقد عين الفوج الأول من خريجي هذه المدرسة في مختلف الوظائف بدواوين الحكومة ، كما توافر الكنسيرون من خريجها على ترجمة روائع الادب الفرنسى . وكان رفاة الطهطاوى نفسه يقوم بتدريس اللغات والإدارة والشريعة والقانون الفرنسى

ولكن الكتب الأولى التي قام طلاب مدرسة اللسن

وحريجوها بترجمتها لم تكن كتب الادب ، بل كتب
 العلوم والفنون والصناعات واخصها كتب العلوم العسكرية،
 ثم كتب الطب والرياضة والهندسة . فلما انقضى عصر
 محمد على ، عصر الفتوحات العظيمة ، حول عام ١٨٤٠ ،
 وحاء عصر عباس الاول ، وكان عصر اضمحلال وانكماش
 انجه خريجو مدرسة الالسن الى ترجمة الآثار الادبية .
 وقد عاشت مدرسة الالسن خمسة عشر عاما من ١٨٣٥
 الى نوفمبر ١٨٤٩ حين أغلقها عباس الاول الذي كان
 يضييق بالعلوم والفنون والاداب جميعا ، بل وبكل بارقة
 من نور يمكن أن تشع في العقول أو تضيء القلوب . ولم
 يبطش عباس الاول بمدرسة الالسن دفعة واحدة ، وانما
 بدأ بتشتيت اساتذتها الذين خدموا في ظل محمد على
 وابراهيم باشا ، وكان في مقدمة من شتتهم رفاعة رافع
 الطهطاوى بطبيعة الحال . ثم أمر عباس الاول بنقل
 المدرسة الى مدرسة المتديان بالناصرية في اكتوبر ١٨٤٩ ،
 وكانت هذه المدرسة صغيرة البناء فلم تتسع لمكتبة
 مدرسة الالسن ولا لتحفظها ، فنقلت المكتبة والمتحف الى
 مدرسة المهندسخانة ببولاق ، ثم لم يلبث عباس الاول ان
 ألغى مدرسة الالسن جملة في نوفمبر ١٨٤٩ . وقيل ان
 ينصرم العام نقل رفاعة الطهطاوى منفيًا الى السودان
 وعين ناظرًا على مدرسة ابتدائية في الخرطوم ونفى معه
 زميله وصديقه محمد بيومي أسستاذ الرياضة الذي لم
 يحتمل الصدمة فمات في السودان . وبإبعاد الرأس تفرق
 الاعضاء . لقد كان من سخرية القدر ان عباس الاول الذي
 اقترن اسمه باغلاق المدارس في مصر يرسل الى الخرطوم
 اكبر رأس مفكر في البلاد ليعلم السودانيين !
 واستبد الحزن برفاة الطهطاوى في منفاه ، ولكن هذا

لم يشغله عن عمله ، فترجم رواية « وقائع تليماك »
Fénélon Les Aventures de Télémaque لفنيلون
وقد نشرت في بيروت وانصرف الى تنشئة شسبباب
السودان الذين عاش الطهطاوى ليراهم يعلمون في مدارس
السودان فى عهد الخديوى اسماعيل

ولما مات عباس الاول عام ١٨٥٨ وخلفه سعيد باشا ،
عاد رفاعة الطهطاوى الى مصر حيث استرد بعض مكانته
الضائعة . فقد عين في مختلف الوظائف الرفيعة : عين
اولا مديرا للقسم الأوربى في محافظة القاهرة ، ثم وكيل
للمدرسة الحربية بالحوض المرصود ، ثم مدبرا للمدرسة
الحربية بالقلعة ، وكان يشرف على أقسام الترجمة
والمحاسبة وغيرها . ورقى الى رتبة « المتمايز » . ولكن
كل هذه الاقسام او الادارات التى كان يشرف عليها رفاعة
الطهطاوى الفيت عام ١٨٦٠ بما فى ذلك ادارة الترجمة .
فظل بلا وظيفة محددة حتى عهد الخديو اسماعيل الذى
عرف كيف ينتفع من خدماته فى نشر التعليم .

وفى ١٨٦٣ اعاد الخديو اسماعيل ادارة الترجمة مرة
أخرى ، وعين رفاعة الطهطاوى مديرا لها ، وعينه فى
الوقت نفسه عضوا فى لجنة المدارس ، التى كانت تشرف
على تنظيم التعليم فى مصر فكان خبير معاون لعلى باشا
مبارك . وحين انشأ على مبارك مجلة « روضة المدارس »
عام ١٨٧٠ ، جعل رفاعة الطهطاوى رئيس تحريرها . وقد
ظل رئيسا لتحرير هذه المجلة ثلاث سنوات حتى مات فى
١٨٧٣ . ولقد كانت هذه المجلة الادبية الاجتماعية نصف
الشهرية منبرا لصفوة مثقفى عصر اسماعيل ، فكان بين
محرريها على باشا مبارك وعبد الله باشا فكرى ومحمد
قدرى باشا واسماعيل باشا الفلكى ، وصالح بك مجدى ،

وهو أنجب تلاميذ رفاعة الطهطاوى ، والشيخ حمزة فتح الله ، واسماعيل افندى صبرى (الشاعر اسماعيل باشا صبرى) ، ومعهم كان على فهمى رفاعة باشا ابن رفاعة الطهطاوى ، وكان من كبار رجال التعليم . وكانت هذه المجلة توزع بالمجان على تلاميذ المدارس لنشر الثقافة بين الطلاب . وفي عام ١٨٦٨ اعيدت مدرسة الالسن الى الحياة بعد ضمها لمدرسة الادارة وكانت هذه مركزا للدراسات القانونية ، وقد اصحبت النواة التى خرجت منها مدرسة الحقوق ، أو كلية الحقوق كما نسميها منذ تأميم الجامعة عام ١٩٢٥ . وقد كانت السنوات العشر الاخيرة من اخصب السنوات فى حياة رفاعة الطهطاوى .

واذا كان الطهطاوى قد بهر العقول فى صدر حياته بكتابه العظيم « تجليص الأبريز فى تلخيص باريز » ، الذى صدر عام ١٨٣٤ ، وهو وصف وتحليل للمجتمع الفرنسى من كافة جوانبه ايام اقامة الطهطاوى فى فرنسا اماما للبعثة المصرية وعضوا بها ، فان « مناهج الالباب المصرية » الذى صدر عام ١٨٦٩ يعد فى نظرى أخطر كتاب فى فلسفة الاجتماع والسياسة والتشريع صدر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وليس فى عصر اسماعيل وحده . وحين قرر الخديوى اسماعيل - كجزء من خطته لجعل مصر دولة عصرية ، او « قطعة من اوربا » كما كان يقول - وضع أسس القانون المصرى على أساس القانون الفرنسى الذى يسمى عادة « كود نابوليون » (أى مدونة نابوليون أو قانون نابوليون) لجأ الى رفاعة الطهطاوى وتلاميذه لكى يحققوا له ما اراد . فاشترك رفاعة الطهطاوى وعبد الله بك السيد فى ترجمة القانون المدنى الفرنسى . واشترك عبد الله ابو السعد افندى وحسن فهمى فى ترجمة قانون

الإجراءات تحت إشراف رفاة الطهطاوى . وترجم محمد قدرى باشا قانون العقوبات ، أما صالح مجدى بك فقد ترجم قانون الاحكام الجنائية ، وكانت هذه الموسوعة القانونية هى الاساس الذى بنى عليه القانون المصرى الحديث . وقد كتب الطهطاوى بحوثا عديدة تشتمل على دراسات مقارنة بين الشريعة الاسلامية والتشريع الفرنسى

كذلك لعب رفاة الطهطاوى دورا خطيرا فى حياة الصحافة المصرية ، دورا يجعل من واجبا أن نسميه « أبا الصحافة المصرية » . فالصحيفة الاولى التى عرفتها مصر ، وهى الكوريه دي جيبيت « ، Courier d'Egypte (أى « بريد مصر ») صدرت لأول مرة فى ٢٩ اغسطس ١٧٩٨ بأمر بوناپرت ، واختفت بانتهاء الحملة الفرنسية ، وكانت تصدر باللغة الفرنسية لتخاطب جنود الحملة ونفرا قليلا من الاجانب المحليين القارئين بالفرنسية ، والصحيفة الثانية كانت «لاديكاد ايجبسين » («العشرية المصرية») وهى بالفرنسية أيضا وقد صدرت بأمر بوناپرت فى أول أكتوبر لنشر أبحاث المجمع العلمى المصرى

وبعد أكثر من ربع قرن من سنوات الفوضى السياسية والصراع من أجل السلطة ، أسس محمد على ، بعد أن استتب له الحكم فى البلاد ، الجريدة الرسمية « الوقائع المصرية » عام ١٨٢٨ أثناء بعثة رفاة الطهطاوى وزملائه فى فرنسا . وكانت هذه الجريدة تظهر فى لغتين : التركية والعربية . ولما كانت لغة البلاد الرسمية يومئذ هى اللغة التركية ، فقد كانت «الوقائع المصرية» تكتب أصلا باللغة التركية ثم تترجم بعربية ركيكة مما كان فى طاعة جاهلية ذلك العصر . أما موضوعات هذه الجريدة الرسمية فلم

تكن تخرج عن الاخبار الرسمية وبعض الوقائع المتفرقة ، ثم دخلتها الاخبار الواردة من الخارج ابتداء من العدد ١٥ وقد ظل الحال على هذا المنوال في « الوقائع المصرية » حتى عين رفاعة الطهطاوى رئيسا لتحريرها في ١١ يناير عام ١٨٤٢ أيام حكم ابراهيم باشا ، وقد شغل الطهطاوى هذا المنصب حتى نفاه عباس الاول الى السودان عام ١٨٤٩ . وحين تقلد رفاعة الطهطاوى رئاسة تحرير

« الوقائع المصرية » كانت المواد التركية تشغل النصف الايمن من صفحات الجريدة باعتبار أن التركية كانت لغة البلاد الرسمية ، بينما كانت العربية تشغل النصف الايسر باعتبار أنها الفرع لا الاصل . فلما رأس رفاعة الطهطاوى

تحرير «الوقائع» عكس الوضع وخصص العمود الايمن للمادة العربية والعمود الايسر للمادة التركية . كذلك خطا الخطوة الباسلة التالية ، وهى أنه جعل المادة الاصلبة تكتب أولا باللغة العربية ثم تترجم الى اللغة التركية ، وقد استطاع ان يحصل على ترخيص بذلك من ديوان

المدارس الذى كان يشرف على اصدار « الوقائع المصرية» وكذلك خطا رفاعة الطهطاوى الخطوة الباسلة الثالثة فجعل اخبار مصر تتقدم كل الاخبار ثم تأتى بعد ذلك الاخبار الواردة من الخارج ، بما فى ذلك اخبار تركيا صاحبة السيادة على البلاد . وقد استطاع رفاعة

الطهطاوى أن يثبت هذا النظام عاما كاملا ، ولكن الطبقة الحاكمة اتركية لم تلبث أن تالبت عليه وأرغمته على التراجع فيما أجرى من اصلاحات ، فعاد كل شىء الى سيرته الاولى . ومع ذلك فقد استطاع رفاعة الطهطاوى أن يسجل للغة العربية والقومية المصرية نصرا ادبيا عظيما فى زمن كان نفوذ الترك فيه يسيطر على كل شىء فى البلاد

أو يكاد . أما بقية القصة فيما فعله هذا الرجل العظيم « بالوقائع المصرية » فهي أنه أفسح صفحاتها للمواد الأدبية والثقافية بوجه عام . فكان ينشر فيها مقتطفات من « مقدمة » ابن خلدون أو غيره من نصوص الأدب العربي ، أو ينشر فيها موادا في الاقتصاد أو في التجارة أو في التعريف بشروات السودان ووسط أفريقيا . كذلك كانت افتتاحية « الوقائع المصرية » لا تخرج عن مقال في مدح الوالى والتسبيح بحمده ، فجعل الطهطاوى من افتتاحية « الوقائع » مقالا تحليليا عميقا في موضوع من الموضوعات السياسية والاجتماعية . أما عهده القصير في رئاسة تحرير « روضة المدارس » الذى صدر العدد الأول منها فى ١٧ أبريل ١٨٧٠ ، فكان أهم ما يميزه اهتمامه المتصل بشئون المرأة وأخبارها فلم يخل عدد من أعداد هذه المجلة من شيء يتصل بالمرأة . بل لقد دعا الطهطاوى ناظرات مدارس البنات ومدرساتها لموافاة مجلته بالمقالات والموضوعات . ويبدو أن مدارس البنات القائمة يومئذ كانت كلها مدارس أهلية ، فبعض من كتبوا عن تاريخ هذه الفترة يقول أن أول مدرسة للبنات ذات صفة رسمية أنشئت عام ١٨٧٣ بالسيوفية ، أنشأتها إحدى زوجات الخديوى اسماعيل ، ثم تعددت من بعدها مدارس البنات . .

هذه صورة موجزة لسيرة ذلك المفكر العملاق الذى وضع أساس الفكر المصرى الحديث والثقافة المصرية الحديثة ، منذ أن لمع نجمه نحو عام ١٨٣٤ الى أن انطفأ سراجُه عام ١٨٧٣ . ومما يؤثر عنه فى حياته الشخصية أنه اعتق من كان يملك من العبيد والجوارى ، لاشك عملا بمبادئ الحرية والمساواة والأخاء التى كان يعتنقها .

وقد مات عن ثروة تقترب من الألفى فدان ، ومكتبة تحوى نحو ٤٥٠٠ كتاب وفى رواية نحو ٨٤٠٠ كتاب من بينها نحو ١٠٦٤ مخطوطا . وقد جمع أكثر هذا المال من عمله على طريقة ذلك الزمان ، فكان كلما ترجم كتابا قيما قطعها الوالى نحو مائتى فدان . اما أعمال الطهطاوى التى نشرت ، بين مؤلفة و مترجمة ، فقد بلغت ستة عشر مجلدا بحسب ما ورد ، فى كتاب حفيده الأستاذ فتحى الطهطاوى عن سيرته وآثاره الصادر فى ١٩٥٨ بمناسبة احتفال

المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب بمرور ٨٥ عاما على وفاته ، وهى : « القول السديد فى الاجتهاد والتجديد » و « البسّع المتقوّرة فى الشّيع المتبررة » و « متن الأجرومية » و « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » و « منظوم فى مصطلح الحديث » و « نهاية الأيجاز فى سيرة ساكن الحجاز » و « تخليص الأبريز فى تلخيص باريز » و « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية » و « المرشد الامين للبنات والبنين » و « التعريبات الثقافية لمريد الجغرافية للطبرون » و « الكواكب المنيرة فى ليالى افراح العزيز المقمرة » و « قلائد المفاخر فى غريب عوائد الاوائل والواخر » و « كتاب مبادئ الهندسة » و « القانون الفرنساوى المدنى » و « نظم العقود فى كسر العود » و « مواقع الافلاك فى وقائع تليماك » . واما مخطوطات رفاة الطهطاوى التى لم تنشر بعد فهى اربعة عشر مخطوطا ، بيانها :

« أرجوزة فى علم الكلام » و « بحث فى المذاهب الدينية لطلبة مدرسة اللسن » وموجز « معاهد التنصيص على شواهد التخصيص لبدر الدين القزوينى » و « انوار توفيق

الجليل « و « نبذة في تاريخ اسكندر الاكبر » و «نبذة في الميتولوجيا» و «مقدمة تاريخ مصر» و «دستور فرنسا» و «كتاب وصول القوى الطبية» و «نبذة في العلم والسياسة والصحة» و «قطعة من عمليات ضبط عظام» و «المعادن النافعة لتدبير معاش الخلائق» و «تعريب الامثال في تأديب الاطفال» و «ترجمة رثاء فولتير للويس الرابع عشر»، هذا عدا عشرات من الكتب اشرف الطهطاوى على ترجمتها في الطب والتشريع والزراعة والجغرافية الطبيعية والرحلات والفلسفة والمنطق والتاريخ، ومن اهمها «قرة النفوس والعيون بسير ما توسطت من القرون» (عن تاريخ العصور الوسطى)، و «نظم اللالىء في السلوك فيمن حكم فرنسا من الملوك» و «كتاب في تاريخ فرنسا ترجمة حسن قاسم» و «كتاب في تاريخ الامبراطور شريكان» و «كتاب الروض المزهرفي تاريخ بطرس الاكبر» و «كتاب تاريخ كرلوس الثانى عشر ملك السويد للباشجاويش محمد مصطفى» (تاريخ «شارل الثانى عشر» وهو من اهم مؤلفات فولتير) و «كتاب برهان البيان في استكمال واختلال دولة الزمان تأليف منتسكيو وترجمة حسن الجبلى» الخ ..

وهذه العناوين والموضوعات تعطى صورة واضحة لما كان يقرؤه المثقفون في القرن التاسع عشر حتى قبل عصر اسماعيل . ومن يتأملها يجد ان مدرسة اللسن قد هدت المثقفين المصريين بمكتبة وافية تشتمل على اهم المراجع الاساسية في التاريخ والادب والعلوم السياسية واوليات العلوم وبذلك وفرت الحد الادنى من الثقافة للمثقفين ، ورسخت في نفوس المثقفين اهم المبادئ

التقدمة التى بنيت عليها الحضارة الحديثة

وإذا أردت أن تعرف ثقافة مثقف أو أن تعرف شيئاً من فكره وسلوكه فادخل مكتبته . وقد جاء فى كتابات من عنوا بجمع آثار رفاة الطهطاوى أو التعريف بها أن مكتبته كانت تتميز بظاهرتين ، أحدهما ارتفاع نسبة الكتب الموضوعة فى « العلوم المعاشية » كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعلوم السياسية والطب والكيمياء الخ ثم ارتفاع نسبة الكتب الفرنسية عما هو مألوف عند أمثاله من علماء الأزهر الذين لم تشغلهم علوم الدين عن الأقبال على علوم الدنيا . ولكن رفاة الطهطاوى نفسه لا يتركنا بحاجة إلى استقصاء مصادر ثقافته الأوروبية ، فهو يكتب فى كتابه الشهير « تخليص الأبريز فى تلخيص باريز » الذى صدر عام ١٨٣٤ متحدثاً عن دراساته أيام إقامته بباريس بين ١٨٢٧ و ١٨٣١ فيقول :

« وقد قرأت كثيراً من كتب الأدب فمنها مجموعة نويل ، ومنها عدة مواضع من ديوان ولتير (يقصد أعمال فولتير) ، وديوان رسين وديوان روسو (وديوان مونتسكيو) خصوصاً مراسلاته الفارسية التى يعرف بها الفرق بين آداب الأفرنج والعجم ، وهى أشبه بميزان بين الآداب الغربية والشرقية وقرأت أيضاً وحدي مراسلات انكليزية صنفها القونتنة شيلستر فيلد « يقصد الكونت أو اللورد تشستر فيلد » لتربية ولده وتعريفه ، وكثيراً من المقامات (يقصد القصص ؟ أو المقالات ؟) الفرنسية . وبالجملة فقد اطلعت فى آداب الفرنسية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة

« وقرأت فى الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلاماى وترجمته وفهمته فهماً جيداً ، وهذا الفن عن التحسين والتقيح العقلين (يقصد النقد العقلى)

يجعله الافرنج اساسا لاحكامهم السياسية المسماة
عندهم شرعية .. وقرات ايضا مع مسيو شواليه
جزئين من كتاب يسمى روح الشرائع ، مؤلفه
شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكيو ، وهو أشبه
بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على
التحسين والتقبيح العقليين ، ويلقب عندهم بابن خلدون
الافرنجى ، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو
الشرق ، اى منتسكيو الاسلام . وقرات أيضا فى هذا المعنى
كتابا يسمى : عقد التانس والاجتماع الانسانى (يقصد
العقد الاجتماعى) ، مؤلفه يقال له روسو ، وهو عظيم
فى معناه

» وقرات فى الفلسفة تاريخ الفلاسفة المتقدم المشتمل
على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم . وقرات عدة
مجال نفيسة فى معظم الفلسفة للخواجه ولتير . وعدة
مجال فى كتب قندياق (يقصد كوندياك) ..

هذا اذن مفتاحنا الى المكونات الفكرية لعقل رفاصة
الطهطاوى فى شبابه : درس الطهطاوى اعمال فلاسفة
الثورة الفرنسية : فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندياك كما
درس بعض اثار حركة التنوير الاوروبية كخطابات اللورد
تشتريفيلد لولده فيليب ستانوب . ولو اننا بحثنا فى
جولة فكرية عما كان يقرؤه ثوار ذلك العصر ، عصر الثورات
الفرنسية ، بين ١٧٨٩ و ١٨٣٠ ، لوجدنا ان الغذاء العقلى
الرئيسى لثائر مثل جفرسون أو وليم جودوين أو توماس
بين أو اللورد بيرون أو شلى أو جوته الشاب لم يكن يخرج
فى صميمه عن اعمال فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك ،
وربما أضافوا اليهم شيئا من ديدرو وكوندورسيه وفولتى
فرفاصة الطهطاوى اذن كان يعيش فى عصره مع أكثر العقول

تقدمية واشدها نورية ورفاعة الطهطاوى اذن قد تلقى بفكره ووجدانه من منابعها الاولى كل تلك الفلسفات الخطيرة العميقة الرهيبة ، العقلانية منها والوجدانية ،المادية منها والمثالية على السواء ، المتضاربة منها والمنسجمة فى وقت واحد ، الملتقية ، رغم ما يفصلها من هوة عميقة ، على شئ واحد ، وهو ضرورة زلزلة الملكية المستبدة القائمة على الحق الالهى والنظام الاقطاعى الارستقراطى بامتيازاته التطبيقية وظيفانه المادى والروحى ، وضرورة تقويض دعائمها واعادة بناء المجتمع الانسانى على أسس جديدة من الحرية والمساواة والاخاء كما كان الناس يقولون أيام الثورة الفرنسية ..

هذه كانت الافكار الاساسية التى تعرض لها رفاعة الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس وعاش فى مناخها خمس سنوات كاملة وكلها تقوم على الدعوة للحرية والمساواة والاخاء بين البشر ، وقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية هذه هى الحل السياسى الاجتماعى والفلسفى الذى قدمه مفكرو البورجوازية الثائرة على الارستقراطية ، ومثقفو الطبقة الوسطى الثائرة على الاقطاع . ومنهم من وصل اليه عن طريق الايمان بالعقل والحق الطبيعى ومنهم من وصل اليه بارتعاشة الوجدان او بحق الفطرة ، ولكن الفريقين التقيا عند مبدأ واحد هو تقديس الحرية والمساواة امام الله والقانون وفرص الحياة وتعديل العقد الاجتماعى بين البشر بحيث يتحول من عقد اذعان الى عقد قائم على الاخاء بين الناس وعلى الاختيار الحر الذى لاشبهة فيه للاكراه . وجماع هذا هو مايسمونه بالديمقراطية الليبرالية أو حكم الشعب القائم على الحرية المطلقة فى الفكر والفعل والشعور والسلوك والتعبير فى أى شكل من الاشكال

ولاشك أن رفاعة الطهطاوى كان حتى قبل سفره الى فرنسا قد سمع من استاذة الشيخ حسن العطار ومن تلميذ الشيخ حسن العطار ذكريات عن الفرنسيين وتقدمهم فى العلوم والفنون ، وما كان الفرنسيون يعرضونه فى المجمع العلمى المصرى من تجارب فى الفيزياء والكيمياء او ما كانوا يعرضونه فى متحفهم ومرصدهم من ايات تدل على طول باعهم فى علوم النبات والحيوان والفلك وما الى ذلك كله . وقد رأينا كيف وقف الجبرتى مبهورا امام ما رآه فى المجمع العلمى المصرى من فتوحات العلم الحديث . كذلك نلمس من صفحات الجبرتى انه وقف وقفة المبهور من تقسّم الفرنسيين الالى والتكنولوجى ومهارتهم ونظامهم فى انجاز الاعمال . فهو مثلا يحدثنا عن الطريقة الى شق بها المهندسون طريقا مستقيما طويلا

» من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العزب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين . وقيدوا بذلك انفارا منهم يتعاهدون تلك الطرق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس وحوافر الخيول والبغال والحمير ، وفعلوا هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى اقرب زمن ، ولم يسخروا احدا فى العمل ، بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن اجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهر ، ويستعينون فى الاشغال وسرعة العمل بالالات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكلفة : كانوا يجعلون بدل الفلجان والقصاع عربات صغيرة ويدها ممتدتان من خلف ، يملؤها الفاعل ترابا او طينا او احجارا من مقدمها بسهولة ، بحيث تسع مقدار خمسة غلقان ، ثم يقبض بيديه على خشبتيها المذكورتين ويدفعها امامه فتجرى على

عجلتها بأدنى مساعدة الى محل العمل ، فيميلها بأحدى يديه ويفرع ما فيها من غير تعب ولا مشقة . وذلك لهم قووس وعزم محكمة الصنعة متقنة الوضع ، وغالب الصناع من جنسهم ، ولا يقطعون الاحجار والاحشاب الا بالطرق الهندسية على الزوايا القائمة والخطوط المستقيمة .
(« عجائب الاتار » ٣/٣٣)

وفى هذا الوصف واشباهه يتجلى اعجاب الجبرتي بما رآه عند الفرنسيين من تقدم آلى وحسن تنظيم ومهارة فى استخدام الذكاء العملى . كذلك يتجلى اعجاب الجبرتي ببعض القوانين التى سنها الفرنسيون صيانة للصحة العامة او للامن العام : « وفيه نادوا بوقود قناديل سهارى بالطرق والاسواق وان يكون على كل دار قنديل وعلى كل ثلاثة دكاكين قنديل وان يلازموا الكنس والرش وتنظيف الطرق من المفوشات والقاذورات » (٣/١٩) او « وفيه نهوا على الناس بالمنع من دفن الموتى بالترب القريبة من المساكن كتربة الازبكية والرويعى ، ولا يدفنون الموتى الا فى القرافات البعيدة ، والذى ليس له تربة يدفن ميتة فى ترب الممالك ، واذا دفنوا يبالفون فى تسفيل الحفر . ونادوا ايضا بنشر الثياب والامتعة والفرش بالاسطحة عدة ايام وتبخير البيوت بالبخورات المدهبة للمقونة ، كل ذلك للخوف من حصول الطاعون » (٣/٢١)

ولكن رغم كل هذا الاعجاب الواضح فى الجبرتي نجده لا يتجاوب مع عادات الفرنسيين وتقاليدهم ومعتقداتهم الا فيما ندر . فالجبرتي شديد الهجاء لما رآه من سفور المرأة الفرنسية وتحروها وتفانى الرجل الفرنسى فى احترامها و « الخضوع » لها على حد قوله ، وهو شديد التنديد بما تجسم له من انه انحلال اخلاقى نتيجة لاختلاط

الجنسين وانحراف عن الفضيلة . ولعل من المواضع الغليلة التي خرج فيها الجبرتي عن تحفظه في وصف ذلك المجتمع الاوروبي القريب المحيط واعلن فيها اعجاب به بنظم الفرنسيين كان حيث تعرض لوصف محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر ، فهو يتوسع في سرد كل ماجرى من اجراءات وينقل كل مادون من محاضر : « لتضمنها خبر الواقعة وكيفية الحكومة ، ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين ، وكيف قد تجارى على كبيرهم يعسو بهم رجل افاقى اهووج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله من اخبر عنهم بمجرد الاقرار ، بعد ان عثروا عليه ووجدوا معه الة القتل مضمخة بدم سارى عسكريهم واميرهم ، بل رتبوا حكومة ومحاكمة واحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام ، مرة بالقول ومرة بالعقوبة ، ثم احضروا من اخبر عنهم وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين ، ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم ، واطلقوا مصطفى افندى البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور بخلاف ما رايناه بعد ذلك من افعال اوباش العساكر (يقصد العثمانية في ثورة القاهرة الثانية) الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية » (١١٧/٣)

ولاشك ان موقف الجبرتي كان يختلف تماما عن موقف رفاة الطهطاوي فالجبرتي كان مصريا لم ير في الفرنسيين الا جيش احتلال غزا بلاده واغتصبها ، ومهما كان هو ومعاصروه قد لمسوا الفرق بين الفاصب الجاهل كالترك

والماليك والفاصب المستنير كالفرنسيين ، فالفاصب غاصب مهما علا كعبه في مدارج الحضارة ، والشعب الصريع لا يرى منه إلا نواجذه ، بل وربما لا ينبغى ان يرى منه الا نواجذه . اما رفاة الطهطاوى ، فقد رأى الفرنسيين فى بلادهم وخالط مجتمعهم المدنى على طبيعته وبذلك أتيح له أن يدرس كيانهم الاجتماعى وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم بفكر مفتوح واضح الحياد . ولعل ربع قرن من حكم محمد على وتعاظم بأس مصر فى الشرق الاوسط واندفاع مصر الى الاخذ بالاسباب المادية فى الحضارة الاوربية قد يسر مهمة رفاة الطهطاوى وجعله يركز انتباهه على الجوانب الفكرية والروحية والانسانية فى المجتمع الفرنسى . لقد انتهى عصر الصدمة الاولى التى ايقظت المصريين الى ضرورة الاخذ بالعلوم الحديثة لتجديد حياتهم المادية ، وغدت هذه ، بفضل محمد على سياسة البلاد الرسمية . ولكن بقيت مهمة اشد عسرا وهى ضرورة الدعوة الى الاخذ بالفلسفات الحديثة لتجديد الحياة الفكرية على ارض مصر ، فليس بالمادة وحدها يحيا المجتمع ولقد تصدى رفاة الطهطاوى لهذه المهمة فكان نعم المفكر وتعم البشير

٢ - تحرير المرأة : ١٨٣٠

عندما وطئت قدما رفاعة الطهطاوى ارض فرنسا لاول مرة عام ١٨٢٦ ، كان اول ما استوقف نظره الحرية التى تتمتع بها المرأة الفرنسية ووضعها الممتاز فى المجتمع الفرنسى بالنسبة الى ما ألفه الطهطاوى فى تقاليد بلاده . وكان اول مظهر من مظاهر هذه الحرية هو السفور الذى سبق أن لاحظته الجبرتى فى نساء الفرنسيين . اما الجبرتى فقد رأى فى سفور النساء واختلاطهن بمجتمع الرجال الذين رأهم ايام الحملة الفرنسية ومشاركتهم فى الحياة العامة مظهرا من مظاهر الانحطاط الخلقى الذى يستوجب التنديد واما الطهطاوى فقد اتاحت له ظروفه ان يقيم سنوات فى هذا المجتمع السافر النساء ويدرسه عن كثب ولذا جاءت احكامه عليه مختلفة كل الاختلاف عن احكام الجبرتى . فهو اولا ينفى ان للسفور او الحجاب صلة بفساد الخلق أو بالفضيلة . وهو يقول فى « تخلص الابريز » :

« وحيث ان كثيرا مايقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الافرنج كشفنا عن حالهن القطاء . وملخص ذلك ايضا ان وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن او سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة ، والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين . وقد جرب فى

بلاد فرنسا ان العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات الى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الاعيان والرعاى . فساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيرا ويتهمون فى الغالب »

وواضح من كلام رفاة الطهطاوى انه يشير الى حالة الراى العام فى مصر وشدة اهتمامه بأن يعرف شيئا عن وضع المرأة فى أوروبا ومدى ماتمتع به من حريات ومدى اثر هذه الحريات فى افسادها . فيقول ان هذه الاسئلة وامثالها تقع من « جميع الناس » وهذا يدل على انه يعالج هنا مشكلة اجتماعية حقيقية ، نجد أصداءها اولاً فى الجبرتى وجيله ، ولاشك ان هذه المشكلة تفاقمت مع الايام بسبب الانفتاح الشديد للحضارة الاوروبية فى عهد محمد على وازدياد مخالطة المصريين للاوروبيين . اما ثورة الحريم ايام الحملة الفرنسية ، فقد سبق ان جاء وصفها فى مشاهدات الجبرتى . وهاهو ذا كلوت بك يصف لنا فى ١٨٤٠ وجها من وجوه هذه الثورة :

« اورد نابليون بوناپرتة حكاية مؤامرة دبرت فى أحد الحمامات العامة يلذلى ايرادها فى هذا المقام لما احتوته من الدليل على ان اقامة ذلك الرجل العظيم بمصر قد ادهشت العقول وحركت الخواطر كلها حتى خواطر النساء ، وكانت لجميع أهل المشرق عنوانا على تبدل الاحوال بحال لم يسبق لها من قبل مثال . قال :

« تزوج الجنرال منو بامرأة من رشيد وعاملها معاملة السيدات الفرنسيات ، اذ كان يمد اليها يده كلما هم بالدخول معها الى غرفة الطعام ، ويتحرى لها اوفىق المجالس ويقدم اليها خير الاطعمة واشهاها . وكان اذا سقط منديل الطعام الموضوع على فخذيها بادر بأخذة

واعادته الى مكانه . فلما روت تلك المرأة هذه الامور على صاحباتها في احمد حمامات رشيد لاحت لهاته النسوة بارقة الامل في تغير احوالهن وعاداتهن ، وحررن عرضا قدمنه الى السلطان الكبير - بونابرتة - ليحمل ازواجهن على معاملتهن بمثل مايعامل منو زوجته الرشيدية به . « (لمحة عامة الى مصر » ج ١/٦٢٤ - ٦٢٥)

فيدايات هذا القلق الاجتماعى التى بدأت نحو ١٨٠٠ لاشك نمت فى الجيل التالى مباشرة ، جيل محمد على ، ولم يعد هذا القلق الاجتماعى مقصورا على النساء ، بل تجاوزه الى شرائح من مجتمع الرجال الذين اتيح لهم ان يخالطوا الاوروبيين سواء فى بلادهم او فى مصر ، حيث استقدمهم محمد على بفزارة حتى اشتهر عصره بأنه عصر البعثات والخبراء الاجانب . ولاشك ان الجسم الاكبر من الراى العام فى الطبقات اليسورة والمستورة ، حتى نحو ١٨٣١ ايام ان كتب رفاعة الطهطاوى « تخليص الابريز » كان محافظا ينفر من سفور المرأة ومن تعليمها ومن مزاولتها اى عمل من الأعمال ومن اختلاطها بمجتمع الرجال او مشاركتها فى الحياة العامة على اى وجه من الوجوه . اقول فى الطبقات اليسورة والمستورة فقط ، لان قارىء كلوت بك وغير كلوت بك يستطيع ان يعرف دونما اى لبس ان المشكلة لم تكن قائمة فى اية صورة من الصور بالنسبة لنساء الطبقة العاملة سواء من الفلاحين او العمال . فكلوت بك يقول : « اما نساء الفلاحين فيرحن ويجئن طليقات من غير قيد ، وكثيرا مايتفق ان يبعث ازواجهن بهن الى الاسواق لبيع الحاصلات المختلفة او غيرها » (كلوت بك ١/٦٢٢ - ٦٢٣)

فالقضية الكبرى التى كانت مطروحة على اوسع نطاق

في الطبقتين الوسطى والعليا من المجتمع المصري : الى اى مدى يمكن للتشبه بالاوروبيين ان يتجاوز الاخذ بما لديهم من علوم متقدمة ومهارات تكنولوجية الى الاخذ بما لديهم من قيم ومعتقدات و اخلاق وقواعد في السلوك ، ولاسيما فيما يتصل بنصف المجتمع وهو جنس النساء . ويبدو من كلام رفاة الطهطاوى ان المصري العادى كان الى نحو ١٨٣٠ يجيب بالرفض ، الرفض المسبب او الرفض الانفعالى وانه كان يربط بين تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وبين الفساد الخلقى وانهايار الكيان الاجتماعى . نفهم منه هذا الاثر دعوة الطهطاوى بأن « وقوع اللخطة بالنسبة لعفة النساء لاينبى من كشفهن او سترهن بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسية » هى بمثابة رد على اعتراض قائم بالفعل فى اذهان الناس ، وقد رأى الطهطاوى فيه وهما يجب ازالته ، مستندا الى ما رآه فى فرنسا من سفور النساء وتحررهن ومساواتهن بالرجال ، دون أن يؤدي ذلك الى تدهور الاخلاق عند نساء الطبقة المتوسطة . ولاشك أن الطهطاوى كان من أبناء الطبقة المتوسطة ، وهى أشد الطبقات محافظة فى جميع بلاد العالم ، وانه كان حريصا على طمأنة أبناء الطبقة المتوسطة ، من دون بقية الطبقات ، على شرفهم ان هم اذنوا لنسائهم ان تسفر واعطوهن القدر الكافى من الحرية والمساواة الحافظ لكرامة الانسان ولحقوق الانسان المشكلة ليست فى سفور المرأة أو حجابها ولكنها فى التربية الصالحة والتربية الفاسدة . وقد دلت التجربة بحسب

مايستنتج من كلماته ، ان نساء الطبقة الوسطى يمكن فرص التربية الصالحة اكثر مما تملكها نساء الطبقة الارستقراطية والطبقة العاملة . ان قاسم امين لم يصف كثيرا الى دفاع الطهطاوى عن حقوق المرأة وحرياتها ، ولكنه

عبر عنه بنبرة اجهر وباصرار أقوى . قال الطهطاوى
فى « تخليص الأبريز » :

« وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والراس والنحر
وماتحته والقفا وماتحته واليدين الى قرب المنكبين .
والعادة أيضا أن البيع والشراء بالأصالة للنساء ، واما
الاشغال فهى للرجال فكان لنا بالدكاكين والقهواوى
ونحوها فرجة عليها وعلى مايعمرها . وكان اول ماوقع
عليه بصرنا من التحف قهوة عظيمة دخلناها فرأيناها
عجيبة الشكل والترتيب والقهوجية امرأة جالسة على صفة
عظيمة وقدامها دواة وريش وقائمة »

وهذه أيضا من الملاحظات التى نجدها أيضا فى قاسم
امين بعد خمسين سنة ويزيد : ألا وهى استعداد المرأة
للإشتغال بالتجارة . والطهطاوى فى حديثه عن اشتغال
المرأة بالتجارة ، وإدارة الأعمال لا يبدو عليه الاستهجان
وإنما يبدو عليه انبهار من وقف على كشف عظيم او على
طريفة من الطرائف الكبرى ، أما اختلاط النساء بالرجال
فقد لاحظته الطهطاوى وسجله ووقف منه موقفه من سفور
المرأة ، فلم ير أن فيه مايشين الخلق أو يؤدى الى الفساد
فالاختلاط تمارسه الحرائر وغيرهن : « ونساء الفرنساوى
بارعات الجمال واللطافة حسان المسابرة والملاطفة يتبرجن
دائما بالزينة ويختلطن مع الرجال فى المتنزعات ، وربما
حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال فى تلك المحال
سواء الاحرار وغيرهن ، خصوصا يوم الاحد الذى هو عيد
النصارى ، ويوم بطالتهم ، وليلة الاثنين فى البسات
والمراقص الاتى ذكرها . . » الاختلاط بين الجنسين اذن
لاغبار عليه ، وهو ليس من صفات الطبقة السفلى فى
المجتمع بل من صفات العقائل والحرائر والأرجح انه يقصد

بكلمة « الاحرار » مانسميه نحن بينات الناس او بينات العائلات

ويصف لنا رفاة الطهطاوى وجها من وجوه هذا الاختلاط بين الجنسيتين فى المراقص او « البالات » كما يسميها (والكلمة فرنسية) فلا نحس فى كلامه امتعاضا من امتعاض الشرقيين المحافظين من مراقبة الرجل للمرأة ، بل نحس منه ، على العكس من ذلك اعجابا شديدا بالرقص الافرنجى والسمو به الى مستوى الفن الجميل ، والارتفاع به عن الشهوانية الفاسقة التى يتميز بها الرقص الشرقى فى نظره

« وقد قلنا ان الرقص عندهم فن من الفنون ، وقد اشار اليه المسعودى فى تاريخه المسمى مروج الذهب ، فهو نظير المصارعة فى موازنة الاعضاء ، ودفع قوى بعضها الى بعض . فليس كل قوى يعرف المصارعة ، بل قد يغلبه ضعيف البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم . وما كل راقص يقدر على دقائق حركات الاعضاء . وظهر ان الرقص والمصارعة مرجعها شىء يعرف بالتأمل ويتعلق بالرقص فى فرنسا كل الناس ، وكأنه نوع من اللياقة والشلينة ، لا من الفسق ، فلذلك كان دائما خارجا عن قوانين الحياء ، بخلاف الرقص فى ارض مصر ، فانه من خصوصيات النساء لانه لتهييج الشهوات . واما فى باريس فانه نط مخصوص لا يشم منه العهر ابدا وكل انسان يفرم بامرأة يرقص معها . فاذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا وسواء كان يعرفها او لا . وتفرح النساء بكثرة الراغبين فى الرقص معهن ، ولا يكفيهن واحد او اثنان ، بل يحببن رؤية كثير من الناس يرقص معهن لسامة انفسهن من التعلق بشىء واحد ...

وقد يقع ان من الرقص رقصة مخصوصة : يرقص
الانسان ويده في خاصر من ترقص معه ، واغلب الاوقات
يمسكها بيده . فمس المرأة أيضا كانت في الجهة العليسا
من البدن غير عيب عند هؤلاء النصارى وكلما حسن خطاب
الرجل مع النساء ومدحهن ، عد هذا من الادب . . وصاحبة
البيت تحيي اهل المجلس »

هذه المقارنة التي يعقدها رفاعة الطهطاوى بين الرقص
الافرنجى والرقص الشرقى مقارنة هامة ، لانه تحمل فيها
مسئولية التنديد برقص الفوازى ورقص العوالم في مصر
ووسمه بالانحطاط والشهوانية بينما رفع الرقص الافرنجى
الى مرتبة الرياضة والفن الجميل . فهو بهذا يقول انسا
اقرب الى الفسق فى لهونا من الاوربيين ، وهذا عكس
الفكرة التي صورها الجبرتمى عن المجتمع الفرنسى والمصرى
المختلط الذي رآه يحتفل بالرقص والفناء فى عيد وفاء
النيل رجاله مع نسائه . وقد أخطأ الطهطاوى فى تفسير
ظاهرة مراقبة المرأة الفرنسية لرجال متعددين ونسبها
الى سأم النساء ورغبتهن فى التغيير . وحقيقة الامر هى أن
تقاليد المجتمع الفرنسى المحافظ تمنع المرأة من مراقبة
رجل واحد باستمرار أثناء الحفلات لان ذلك معنى
« الاهتمام الخاص » من الرجل بالمرأة ، فان كانت متزوجة
عد هذا أمرا معيبا ، وان كانت أنسة كان ذلك من مقدمات
تقدم الشاب لخطبة الفتاة . وقد اهتم الطهطاوى بشرح
آداب السلوك فى حفلات الرقص التي شاهدها ، فهو
يقول فى « تخليص الابريز » :

« ومن المنتزهات محال الرقص المسماة البال وفيه
الفناء والرقص . وقل ان دخلت ليلا فى بيت من بيوت
الاكابر الا وسمعت به الموسيقى والمضى . ولقد مكثنا مدة

لأنهم لفنائهم أصلا لعدم معرفتنا بلسانهم . .

« والبال قسمان : بال عام ، ويدخله سائر الناس ، كالبال فى القهاوى والبساتين ، والبال الخاص ، وهو أن يدعو الانسان جماعة للرقص والفناء والنزهة ونحو ذلك ، كالفرح فى مصر . . والبال دائما مشتمل على الرجال والنساء وفيه وقداة عظيمة وكراسى للجلوس . . والغالب أن الجلوس للنساء ، ولا يجلس أحد من الرجال الا اذا اكتفت النساء . واذا دخلت امرأة على أهل المجلس ولم يكن كرسى خاليا ، قام رجل واجلسها ، ولا تقوم لها امرأة لتجلسها . فالانثى دائما فى المجالس معظمة أكثر من الرجل ثم أن الانسان اذا دخل بيت صاحبه فانه يجب عليه أن يحيى صاحبة البيت قبل صاحبه ، ولو كبر مقامه ، ما أمكن ، فدرجته بعد درجة زوجته او نساء البيت . ومن المنتزهات جمعية الناس كخيمة مصر ، الا ان فيها دائما الات الموسيقى والفناء والرقص ، وبين كل نوبة من الموسيقى والفناء يقسم على الحاضرين بعض مطعومات ومشروبات خفيفة . وبالجملة فالموسيقى بالاصالة والشراب الخفيف بالتبعية »

فرفاعة الطهطاوى يصر دائما على ابراز فكرة هامة فى نظره ، وهى احترام المجتمع الاوروبى للمرأة ، وربما كان مصدر اصراره على ابراز هذه الفكرة هو رغبته فى تلقين المصريين ضرورة تغيير نظرهم للمرأة ومعاملتها بما تستحقه من الاعتبار بدلا من اعتبارها مجرد متاع . وواضح من كلام الطهطاوى أنه كان يخالط اكرم العائلات الفرنسية ويرصد آداب السلوك بينها . غير أن فى كلامه مايدل على أنه كان يضييق أحيانا بما كان يراه فى باريس من أسراف أهلها فى مجاملة النساء ، فهو يقول : « ثم أن الرجال عندهم

عبيد النساء وتحت امرهم سواء كن جميلات ام لا . قال بعضهم ان النساء عند الهمج معدات للذبح ، وعند بلاد الشرق كأمثلة البيوت ، وعند الافرنج كالصغار المدلعين . والطهاوى هنا يضحك على روح « الكورتوازيه » أو « الفروسية » التى ورثتها اوربا الحديثة ولا سيما فى البلاد الكاثوليكية ، عن العصور الوسطى ، وهى تقوم على لون من تقديس المرأة بالمعنى المجازى طبعا ، تقديسا لا علاقة له بالرغبة الجنسية وليس له تفسير انثروبولوجى عندى الا انه من رواسب المعتقدات الدينية الكاثوليكية التى تفرد لمريم العذراء منزلة خاصة فى الديانة المسيحية تكاد ان تسمو على منزلة المسيح . ولاشك أن الطهاوى انتقد اسراف الرجل الفرنسى فى تقديس المرأة وخدمتها ، قائلا ان اسلام الرجل قياده للمرأة شر وبيل

كذلك يهتم رفاعة الطهاوى بابرار فكرة اخرى ابرازا قويا ، والأغلب انه يريد بذلك ان يزيل فكرة شائنة عن الأوربيين بين المصريين فى زمانه ، وهى ان الرجل الأوروبى خال من « الفيرة » على زوجته ، بارد لا يحرك ساكنا اذا عرف بسوء سلوكها . والطهاوى يحاول ان يشرح لقرائه ان هناك فرقا بين الخلو من الفيرة العطيلية القائمة على العقل المسمم بالشكوك وبين رفض الانحراف ، فهو يقول : « ولا يظن الافرنج بنسائهم ظنا سيئا اصلا مع ان هفواتهن كثيرة معهم » . فالاصل ان الرجل الأوروبى « يثق » فى زوجته ويفترض مسبقا انها مستقيمة السلوك تخلص له ، ولا يفترض مسبقا ان المرأة من حيث هى امرأة جنس خوان تحت أية ظروف . فهو اذا أباح لها مخالطة الرجال او الانتقال بمفردها او الرقص مع سواء لا يفعل ذلك من باب الانحلال الخلقى وعدم المبالاة وإنما يفعله من باب الثقة

فيها وفي وفائها . وفي هذا يقول الطهطاوي : « ولا يظن بهم انهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك ، حيث ان العرض يظهر في هذا المعنى اكثر من غيره لانهم وان فقدوا الفيرة لكنهم ان علموا عليهن شيئا كانوا اشر الناس عليهن وعلى انفسهم وعلى من خانهم في نسائهم . غاية الامر انهم يخطئون في تسليم القيادة للنساء ، وان كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيء » فالفرنسي اذن ، رغم انه لا « يفار » على زوجته ، كفيل بان يدمرها ويدمر عشيقها ويدمر نفسه لو عرف عنها سوء السلوك ، وهو اكثر مما يفعله المصري فهو عادة يدمر زوجته ويدمر عشيقها ثم يقضي بقية حياته - غالبا بين جدران السجون - راضيا عن نفسه لانه غسل بالدماء شرفه المثلوم

٣ - أبو الديمقراطية المصرية

كفاح الشعب المصرى فى سبيل الديمقراطية قديم ، وقد كان لمصر بولمان اسمه « البولا » قبل الفتح الرومانى وكان مقره مدينة الاسكندرية ، فعصف به الرومان . وقد حاول المصريون استخلاصه من أباطرة الرومان ولكنهم عجزوا لانهم تمسكوا بمبادئ الحرية والمساواة غير أنهم فقدوا القدرة على التنظيم السياسى ، او على الاصح افقدهم اياها غزاتهم . وبعد الفى عام أو نحوها من الحكم الاوتوقراطى ، ظهر فيهم رفاة رافع الطهطاوى لينادى بسيادة الشعب على الملوك وليفتح أعينهم على تجارب الامم الاخرى فى ممارسة الحرية والمساواة من خلال الدساتير والنظم النيابية

(١) « سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم »
« رفاة الطهطاوى »

(٢) « أما الشعب المصرى فلم يساهم قط فى شيء ما من التصميمات التى أقرها ولا فى اختيار الوسائل التى استحسناها لتنفيذها . بل القى فى طريقه كل ما استطاع أن ينثره فيه من الصعوبات والمعاثر لتعطيلها ، وأقام فى وجهه الاعتراضات الجمة عليه . ولقد رأى محمد على عندئذ انه ، لابلاف ذلك الشعب وتعويده الانس بتلك الانظمة الجديدة ينبغى العمل لازالة ما ران على قلبه من الشكوك ومكافحة ميله الى التشبث والعناد

« ولا يأخذن المصريين أحد بجزيرة هذه النزعات ،
فان الروسيين لم يشدوا أزر بطرس الاكبر فيما تصدى
لاجرائه من جلائل الاعمال وادخاله على شئونهم من نافع
الاصلاحات . وتلك شنشنة معروفة عن الامم في ادوار
ارتكاسها وتنكسها . كلما ظهر من بينها مصلح يريد
الاخذ بيدها والنهوض بأمرها والسمو بها الى الغايات
العالية في الحضارة والرفاهية ، تعرضت له بالعمل على
احباط مساعيه . وألقت في طريقه العقبات والمصاعب

« لم يذكر التاريخ مثلاً لامة نهضت بدافع من نفسها
لبناء صرح المدنية واقامة معاملة . وانما الذين تعرضوا
لذلك أفراد امتنازوا بذاتية متينة وعبقورية عالية فدعوا
الى مشاركتهم في عملهم ابناء وطنهم . وكثيراً ما لجأوا
في تنفيذ مقاصدهم ، اذا أرهقتهم من هؤلاء نزعة الجمود
على القديم ، الى وسائل العنف والشدة . وتعليل هذه
الحالة ليس بعازب على الفطن اللبيب لامكان تطبيق المنطق
عليه . فقد جبل الانسان على أن لا يهتم الا بما يشعر
بضرورة قضائه من الحاجات لنفسه ، وان لا يتحرى
المزايا والفوائد الا بنسبة اهميتها وضرورتها لشخصه .
ولما كانت الشعوب التى على فطرة التوحش والهمجية
لا تشعر بشئ من الحاجات عادة ، فانها تجهل طبعاً فوائد
المدنية ومزاياها ، ولا يتاح لها تقدير اهميتها الا اذا
رضخت لارادة رجل تأججت في صدره نار المطامع
الشريقة وجمع عزمته على نيلها مستعينا في ذلك بتلك
الشعوب ذاتها ، وانما عبقرية الرجل العظيم في تقديره
اهمية ما يراه من الوسائل محققاً لمراده . ولقد كان محمد
على ذلك الرجل فيما يتعلق بمصر » « ككوت بك »

هذان منهجان في اصول الحكم للفكر البورجوازي
 الثورى ، كان من نقائص الحياة ان يكونا ثمرتين من ثمار
 الثورة البورجوازية العظمى ، الا وهى الثورة الفرنسية:
 المنهج الاول ، منهج رفاة الطهطاوى ، وقد ادى الى
 تعميق تيار الديمقراطية وترويج الدساتير وانتصار
 الشعوب . اما المنهج الثانى ، منهج كلوت بك ، فقد
 ادى الى تعميق فكرة المستبد المستنير او الدكتاتور
 المصلح . الاول خرجت منه الملكيات المقيدة والنظم
 الجمهورية البرلمانية ونظرية فصل السلطات ومبدأ
 سيادة القانون ، والثانى خرجت منه الانظمة الثورية
 الفردية والشمولية معا وانظمة الطفافة بالمعنى الاغريقى
 الاصلى القديم « للطاغية » بمعنى الدوتشى الايطالى او
 الفوهرر الالمانى او الاب التركى كما كان « انا تورك » يحب
 ان يسمى نفسه « ابا الاتراك » او « الاخ الاكبر » كما
 فى كتابات جورج اوردويل ، فالطاغية او « التيرانوس
 Tyrannos بالمعنى اليونانى القديم لم يكن معناه مجرد الحاكم
 المستبد ولكن « الملك المنتخب » ببيعة الجماهير لانه
 انقلد البلاد من شر وبيل كما فعل اوديب بطيبة واهلها
 فاعلنوه « تيرانوس » او « ملكا » عليها

والحق ان كلوت بك لم يكن يفكر فى الدفاع عن الحاكم
 المستبد من حيث هو حاكم مستبد . فتاريخ فرنسا
 كتاريخ كل بلاد متحضرة عرف من الحكام المستبدين
 طائفة عظيمة ملأت بلادها جهلا وظلما وفاقة واضمحلالا ،
 وانما كان كلوت بك يفكر فى اصحاب الحكم المطلق من
 الملوك المستنيرين او من زعماء الثورات التقدمية الذين

غيروا معالم الحياة في بلادهم وربما في العالم اجمع بالعنف العنيف ، من الاسكندر الاكبر ويوليوس قيصر ولويس الرابع عشر وبطرس الاكبر ، الى بزيستراتوس وكرومويل و نابوليون . وهو لذلك يستدرك قائلا :

« ولست ادعو احدا الى اعتبار والى مصر واحدا من رسل الحضارة والمدنية بل ادعو الى وجوب اعتباره من فحول الرجال والعبقريين ، وانه ، مع كونه لم يعلم شيئا من شئون الامة التى ظهر بينها امره ولم يجد منها تشجيعا ولا مؤازرة على العمل ، قد سلكه مسلكا مبنيا على الحذق وحسن التدبير ورام به الاستيلاء على زمام الحكم أولا ثم الاحتفاظ به بعد ذلك

» وعلى اثر تنظيم الجيش والدونمة (اى الاسطول) بمعاونة جماعة من الفرنسيين من ضباط الجيش السابقين والمهندسين ، وبانوار عرفانهم وسعة مداركهم وقوة عارضتهم ، اقيمت معاهد التعليم العام والمدارس العالية وشيدت المستشفيات وسلم زمام ادارتها والخدمة فيها الى فريق من الفرنسيين . ومن ثم يرى ان الجيش وما يرتبط به من الفروع العديدة هما اللذان دفعا بمصر فى تيار حركة المدنية التى ما برحت تسوقها الى الامام حتى اليوم » (٢٦٥/٣)

هذا الراى الصريح من اكبر مدافع عن محمد على فى القرن التاسع عشر يوضح بجلال راى كلوت بك فى محمد على . ان محمد على لم يكن رسولا من رسل الحضارة وال عمران ، واتما رجل سياسة وحرب ، استهدف الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها بدهناء السياسة وبقوة العسكرية وهما ما يسميه ماكيافللى مكر الشعب وقوة الاسد ويقول انهما اخص صفات

« الامير » . وانما كان كل ما استحدثه محمد على في مصر من ادوات الدولة الحديثة سواء في باب التنظيم والادارة او في باب العلوم والتكنولوجيا مجرد وسائل لخدمة مطامعه العسكرية . ان اخر ما كان محمد على يفكر فيه هو بناء « الانسان » على ارض مصر . ومن اجل هذا ما ان دالت دولة محمد على حتى زال الصرح العمرانى الكبير الذى شيده على الرمال ، وغاصت مصر من جديد في ظلمات العصر الوسيط زمن عباس الاول ، ظلمات لم يخترقها الا قبس من نور ذلك العقل الوضاء الذى اشتعل بلهب الحرية والتعب بحب الانسان ، عقل رفاعة رافع الطهطاوى ومدرسته

لم يكن محمد على اذن ، حتى بمنطق كلوت بك وبنص مقاله ، ذلك المستبد المستنير ، شأن بيزيسترأتوس عاهل اثينا او الاسكندر ناشر حضارة اليونان على الامصار او يوليوس قيصر محضر برابرة الشمال بقيم الرومان او لويس الرابع عشر راعى الفنون والاداب ، او نابوليون محطم اغلال الاقطاع ومنظم قوانين المجتمع المدنى الجديد ، القائم على قيم الثورة البورجوازية الكبرى ، بل كان أشبه شىء بمملوك عظيم خرج من اطاره وتجاوز حجمه الطبيعى ، بل وليس يجمعه ببطرس الاكبر او اتاتورك او اى مستبد مستنير رغم ذكائه العملى الشديد الا صفة الاستبداد . اما الاستنارة فلا ..

شهد رفاعة الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس ثورة الشعب الفرنسى عام ١٨٣٠ التى انتهت بعزل شارل العاشر اخر ملوك البوربون ، وتولية لويس فيليب ، دوق اورليان ملكا على الفرنسيين ، وسجل وقائع هذه الثورة واسبابها ونتائجها ، وكان اهم ما برزه منها فى كتابه « تخليص

الابريز» هو ماجرته ثورة ١٨٣٠ من تعديلات على الدستور الفرنسي الرجعى ، دستور ١٨١٨ ، الذى وضعه لويس الثامن عشر بحيث صفته من كثير من مواد الرجعية وجعلته أوفى بأسس الديمقراطية . ولم يكتف الطهاوى بالرصد والتسجيل بل عمد الى ترجمة نصوص دستور ١٨١٨ المعروف بالشرطة La Charte او « الميثاق » ، والى ترجمة مواد الدستور الجديد ، دستور ١٨٣١ ، والى تحليل التعديلات التى ادخلت على الدستور القديم وشرح معانيها واهدافها السياسية . وقد اورد هذه التحليلات فى الفصل الثالث : « عن تدبير الدولة الفرنسية » (يقصد نظام الحكم فى فرنسا) وما تلاه من فصول ، وقد أوضح الطهاوى هدفه من التعرض لنظام الحكم فى فرنسا وماطرا عليه من تعديلات ثورية بقوله : « ولتكشف الفطاء عن تدبير الفرنسية ، ونستوفى غالب احكامهم ، وليكون فى تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر » . فهو يقصد بذلك صراحة ان يضع امام المصريين نموذجا حيا لكفاح الشعوب فى سبيل الديمقراطية لعلهم يجدون فيه مثلا يحتذونه وقد كان من اهم ما اثار حماسة رفاة الطهاوى هو ملاحظته من ان الدستور الفرنسى يقوم على نظرية فصل الدين عن الدولة ، فهو يقول فى « تخلص الابريز » :

« والكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة ، ومعناه فى اللغة اللاتينية ورقة ثم تسوومح فيها ، فأطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيسة ، فلنذكره لك ، وان كان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ، ولا من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف اتفادت الحكام

والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ،
وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من
يشكو ظلما أبدا ، والعدل اساس العزran »

وقارىء الجبرتي (١١٧/٣ وما يليها) يذكر كيف
وقف الجبرتي كالمشده أمام ضمانات العدالة من ناحية
اجراءات التحقيق في محاكمة سليمان الحلبى قاتل كليبر
التي اوردها الجبرتي بنصها « لتضمنها خبر الواقعة
وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام
اي حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض ، وذلك لان
الحقوق عند الاقربج مختلفة »

ويشرح رفاعة الطهطاوى للمصريين اسباب ثورة ١٨٣٠
في فرنسا ، ويصف لهم حالة الراى العام بين الفرنسيين
موضحا عقائدهم السياسية الاساسية ، وذلك في الفصل
المسمى « في ذكر مقدمة يتوقف عليها ادراك علة خروج
الفرنساوية عن طاعة ملكهم » . قال :

« اعلم ان هذه الطائفة (يقصد الفرنسيين) متفرقة
في الراى الى فرقتين اصليتين ، وهما الملكية والحرية .
والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بأنه ينبغى تسليم
الامر لولى الامر ، من غير أن يعارض فيه من طرف
الرعية بشيء . والاخرى تميل الى الحرية ، بمعنى انهم
يقولون : لا ينبغى النظر الا الى القوانين فقط ، والملك
أما هو منفذ للاحكام على طبق ما فى القوانين ، فكانه
عبارة عن آله . ولا شك أن الرايين متباينان . فلذلك
كان لا اتحاد بين اهل فرنسا ، لفقد الانساق فى الراى
.. والملكية اكثرهم من القسوس واتباعهم ، واكثر
الحرين من الفلاسفة والعلماء والحكماء واغلب الرعية
.. فالفرقة الاولى تحاول اعانة الملك ، والاخرى ضعفه

واعانة الرعية . . ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد ان يكون الحكم بالكليّة للرعية ولا حاجة لملك أصلاً . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة ، وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشايخ (وللصفار) جمهور . (وهذا مثل مصر في زمن حكم الهامية ، فكانت امارة الصعيد جمهورية التزامية)

» (وشريعة الاسلام التي عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها) . فعلم من هذا أن بعض الفرنسيّة يريد المملكة المطلقة ، وبعضهم يريد الملكة المقيدة بالعمل بما في القوانين ، وبعضهم يريد الجمهورية . وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ، وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البريون من باريس وأشهرهم مثل الأعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر »

في هذا الوصف الدقيق والتحليل المحكم للاوضاع السياسية في فرنسا ولحالة الراي العام فيها نحو ١٨٣٠ لم ينقل رفاة الطهطاوى للمثقفين المصريين صورة للمجتمع الفرنسي فحسب وإنما القى عليهم أول دروس منظمة في النظم والمذاهب السياسية والاجتماعية . لأول مرة تعلم المثقفون المصريون في تاريخهم الحديث أن «الرعية» يمكن أن تتكفل حول مبادئ سياسية واقتصادية عامة ، ويمكن أن تنقسم الى احزاب متصارعة رايا وعملا حول هذه المبادئ السياسية والاقتصادية العامة . قصورة المجتمع المصري يومئذ لم تكن تخرج عن أن مصر كانت « باشلكية » تابعة للسلطان العثماني ويحكمها وال تركي

نائباً عن السلطان العثماني ويديرها ممالك شركس
مفوضون من الحاكم التركي وولاء « الرعية » والممالك
والوالي جميعاً للسلطان العثماني ولاء غير مشروط بشرط
لان السلطان لم يكن يمثل السلطة الزمنية وحدها
بوصفه سلطاناً أو ملكاً بل كان يمثل السلطة الدينية كذلك

بوصفه خليفة المسلمين . وفي كفاح مصر السياسي
ضد الطغیان التركي المملوكى استطاع المصريون فى ثورة
١٧٩٥ ، عام « الحجة » التى استكتبوها للبasha التركي
ولمراد بك وابراهيم بك ، وفى ثورة ١٨٠٤ ، عام خلع الباشا
التركي وتنصيب الباشا الالبانى محمد على ، أن يرسوا

اساساً هاماً فى السياسة المصرية وهو ان سلطة الوالى
وسلطة الممالك يمكن ان تقيد بقيود وان تعلق على
شروط ، وهى الحكم بالعدل والكف عن المظالم واحترام
اموال الناس والكف عن فسر ضرائب والمكوس
الاستثنائية . وكان اقصى ما وصل اليه المصريون عام

١٨٠٤ فى كفاحهم السياسى هو ارساؤهم ذلك المبدأ
الخطير وهو جواز عزل الوالى اذا حكم بالظلم فى الرعية
مستندين فى ذلك الى حكم الشرع فى الحاكم الظالم . .

ولقد كان يمكن لهذا المبدأ الخطير ان يكون حجر الاساس
فى الفقه الدستورى المصرى لولا انه كان مشوباً بفكرة
الفصل بين ذات السلطان وذات ولايته وحكامه فى الامصار
.. أما ذات السلطان فقد كانت وظلت مصونة لا تمس
بحكم انه كان الخليفة وفيه تمثلت السلطة الدينية الى

جانب السلطة الدنيوية . واما ذات الولاة والحكام فقد
كانت خاضعة للمسئولية وتناجها لانهم كانوا قى عرف
ذلك الزمان ممثلين للسلطة الدنيوية وحدها ، او ما الف
المفكرون ان يسموه « بالسلطة الزمنية » . وقد ظل

هذا الوضع شائعا فى أوربا نفسها طالما كانت فلسفة الحكم الشائعة فيها هى نظرية حق الملوك الالهى ، فلما عصفت ثورة كرومويل فى انجلترا « ١٦٤٠ - ١٦٤٥ » والثورة الفرنسية « ١٧٨٩ » بهذا الحق الالهى تبلورت فلسفتان جديدتان الى جانب فلسفة الملكية المطلقة وهما فلسفة الملكية المقيدة من ناحية وفلسفة الجمهورية التى لا مكان فيها للملوك او سلاطين من ناحية اخرى . وهذا بالضبط ما علمه رفاة الطهطاوى لجيله منذ مائة وخمسين عاما . قال لهم باختصار : فى هذه البلاد يتقسم الناس الى اقلية هم الملكيون المؤمنون بالملكية المطلقة و « اكثرهم من التسوس واتباعهم » اى من رجال الكنيسة والمواطنين الخاضعين لتفوذ الكهنوت ، والى اقلية وهم الاحرار « الحريرىون » او من يسمون فى تاريخ الفكر السياسى بالليبراليين وهؤلاء اما من انصار الملكية المقيدة التى تتوج القانون مكان الملك وتجعل من الملك مجرد « بصمجى » كما نقول او « آلة » تطبق القوانين كما يقول رفاة الطهطاوى او مجرد رمز « يملك ولا يحكم » كما يقول الانجليز ، واما من انصار الجمهورية الذين لا يرون « حاجة للملك أصلا » ، ويطالبون بسيادة الشعب على نفسه من خلال وكلائه المنتخبين سواء فى مجلس الشيوخ او فى مجلس النواب ، واكثر الاحرار من قادة الفكر والمثقفين واغلب ابناء الشعب . فالاحرار المعتدلون من انصار الملكية المقيدة اذن كانوا ينادون بان الملك فوق القانون لانه يملك ولا يحكم واما المحافظون المتطرفون من انصار الملكية المطلقة فقد كانوا ينادون بان الملك يملك بموجب حق الملوك الالهى فهو ظل الله على الارض وفيه تمثلت الارادة الالهية التى تسير البشر وفيه تجسدت

الشريعة السماوية التي بها تصرف امور البشر . وهذا
معنى قول رفاة الطهطاوى ان انصار الملكية المطلقة هم
رجال الكهنوت وكل من خضع لنفوذهم وقال بأن المسيحية
« دين ودينا »

الجديد والخطير اذن في هذا الكلام لم يكن انه مهسد
الطريق لاعادة النظر في مبدأ الولاء لمحمد على ، فمحمد
على رغم جسامه حجمه ، لم يخرج عن كونه واليا من ولاية
مصر ، وسلطة محمد على لم تتجاوز في يوم من الايام
ان تكون سلطة زمنية دنيوية ، وعزله اذن كان جائزا اذا
توفرت الارادة والقدرة على عزله . وانما الجديد والخطير
فى هذا الكلام انه مهد الطريق للتخلص من الولاء لسلطان
تركيا الذى وضعته الخلافة في موضع العصمة عند
المصريين وعند كافة ابناء العالم الاسلامى ، حتى ان
محمد على وهو فى اوج انتصاره لم يجترىء على سحب
ولائه الرسمى او انكار تبعيته الشكلية له . وقد بلغ
من هيلمانه الدينى رغم ضعف شوكوته الزمنية امام
ممالك مصر ، من على بك الكبير الى مراد بك ، ان بونابرت
نفسه حين جاء الى مصر بحملته الفرنسية ، ادعى امام
المصريين انه صديق السلطان المدافع عن حقوقه ، وانه
ما اتى الا لتأديب الممالك ، ولم ينتقض عليه صراحة الا
حين انضم الباب العالى الى الممالك والانجليز فى مقاومة
بونابرت عسكريا . هذا هو المعنى الخطير فى كسلاط
الطهطاوى : الولاء لسلطان تركيا ليس قدرا على المصريين ،
فغيرهم من الامم المتحضرة وقد وجد سبيله الى الحرية
برفع نير ملوكهم عن كواهلهم . وهذا معنى قول الطهطاوى :
« وقد سبق للفرنساوية انهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد
وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ،

وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس
وأشهرهم مثل الاعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر »

ان الطهطاوى لم يكن يدعو المصريين الى التخلص من
نير محمد على ، فكتابات الطهطاوى تدل على انه كان
شديد الإعجاب بشخصية المصلح فى محمد على ، بل كان
يوحى الى المصريين والى محمد على نفسه بالتخلص من
نير السلطان العثمانى . وهو حين يتحدث عن النظم
الثلاثة : نظام الملكية المطلقة ونظام الملكية المقيدة ونظام
الجمهورية ، يقول : « وشريعة الاسلام التى عليها مدار
الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن
تأملها وعرف مصادرها ومواردها » . بعبارة اخرى هو
يقول للمصريين : فى استطاعتكم ان تشقوا عصا الطاعة
على الخليفة العثمانى دون ان يفض ذلك من اسلامكم ،
بل اكثر من هذا ، فى استطاعتكم ان تقيموا جمهورية
مستقلة عن تركيا برياسة محمد على او غير محمد
على ، دون ان يفض ذلك من اسلامكم ، ولا شك ان هذا
كان بمثابة رد على رأى العام التقليدى وقياداته من
المتقفين المصريين المحافظين الذين كانوا يومئذ يجسدون
غضاظة فى الثورة على الخليفة العثمانى ، وقد كانوا
بالفعل يضعون العراقيل لهذا السبب فى طريق محمد
على حين تمرد على سلطان تركيا . اما رفاعة الطهطاوى
فقد كان طريقه غير هذا الطريق . لم يكن طريقه التماس
حق الثورة فى الشريعة لاثبات شرعية أو وجوب الخروج
عن طاعة الخليفة العثمانى ، وانما كان طريقه تحقيق
استقلال مصر يفصل الدين عن الدولة . وهذا معنى
قوله : « فلنقل ان أحكامهم القانونية ليست مستتبطة
من الكتب السماوية ، وانما هى مأخوذة من قوانين اخرى

غالبها سياسى ، وهى مخالفة بالكلية للشرائع وليسيت قارة الفروع ، ويقال لها : الحقوق الفرنسية ، أى حقوق الفرنسية بوضعهم على بعض ، وذلك لان الحقوق عند الافرنج مختلفة . هو اذن يريد ان يحرر المصريين بموجب حقوق الانسان وليس بموجب سنن السلف الصالح . ثم ترتفع نبرته العقلانية فيكاد يحض الناس حضا على العقلانية أساسا للعدل والحضارة الانسان . ان العدل والحضارة مترابطان ، فالعدل سبيل الحضارة .

وقيم الدين جوهرها العدل ، ولكن العقل أيضا يمكن أن يؤدي الى العدل ، ومن ثم الحضارة . فهو يقول فى دستور ١٨١٨ المعروف فى فرنسا « بالشرطة » أى الميثاق ، ان غالب ما فيه ليس من تعاليم الدين ولكنه من املاء العقل : لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما ابدا ، والعدل اساس العمران » . وهو شبيهة بتأملات الجبرتي حينما وقف مشمساؤها أمام عدالة القانون الفرنسى فى محاكمة سليمان الحلبي فقد أذهله توفر هذه العدالة فى قوم عقلانيين لا دين لهم ، وقد كان الفرنسيون يتباهون بهذه العقلانية أيام الثورة الفرنسية حتى نهاية حكم نابليون بسبب مؤازرة الكنيسة لحكم البوربون وتأييدها حق الملوك الالهى . وقد بلغ مد العقلانية والثورة على الكهنوت اقصى مداه حين توج هيبيير « العقل » فى كاتدرائية نوتردام ، ثم عزل روبسبير « العقل » وتوج مكانه « الكائن الاسمى » :

فالقضية اذن كما طرحها رفاعة الطهطاوى خلاصتها

كالآتي : كل نظم الحكم السائدة في أوروبا من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة إلى الجمهورية لها سند في الشريعة الإسلامية . فليعلم المصريون - والعرب بعامة - أذن أن خروجهم عن طاعة السلطان العثماني لا يقض من إسلامهم في شيء . وهو قد وجد بدراسته للمجتمعات الأوروبية ، ولا سيما للمجتمع الفرنسي أن رجال الكهنوت وأتباعهم هم الذين كانوا يوطدون لحق الملوك الإلهي بين مواطنيهم ، وهو ما يجافي العدالة والمدنية ، وقد وجد الأوروبيون الحل في نظرية فصل الدين عن الدولة وإقامة الدساتير والقوانين الوضعية النابعة من العقل ومن احتياجات المجتمع ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية الزمنية القائمة على ما يسمى بحقوق الإنسان فكانوا بذلك أقرب إلى تحقيق العدالة وإلى نشر المدنية بين دعاة الشيوقراطية وحق الملوك الإلهي

وبعد أن شرح رفاة الطهطاوى للمثقفين المصريين نظم الحكم الثلاثة التي كانت تتصارع من أجلها الجماهير والقيادات السياسية في فرنسا في زمن شارل العاشر نحو ١٨٣٠ ، وبعد أن حلل لهم الفلسفات الاجتماعية المختلفة التي كان يستند إليها كل نظام من هذه النظم الثلاثة : الملكية المطلقة والملكية المقيدة والجمهورية ، تعرض لشرح الأزمة الدستورية التي أفضت إلى عزل شارل العاشر وإعلان لويس فيليب ملكا على الفرنسيين . قال الطهطاوى في « تخليص الأبريز » :

(١) « وقد قلنا فيما سبق أن ديوان رسل العملات الذين هم وكلاء الرعية (يقصد مجلس النواب) يجتمعون كل سنة للمشورة العمومية . فلما اجتمع هذا الديوان عرضوا على الملك أن يعزل هذا الوزير (يقصد بولنيك)

ومن معه من الوزراء الستة ، فلم يصغ لكلامهم أصلا .
وقد جرت العادة أن ديوان المشورة يعمل فيه جميع
الاشياء بمقالة اكثر اربابه (يقصد يقرر فيه كل شيء
بحسب رأى الاغلبية) ، وكان المجتمع من هذا الديوان
للمشورة في قضية الوزراء اربعمائة وثلاثون نفسا ، منها
ثلثمائة لا يرضون ببقاء الوزراء ، ومنهم مائة وثلاثون
يحبون ابقاءهم ، فكان العدد الاكثر عليهم ، والعدد الاقل
لهم ، فتيقنوا عزلهم . وكان الملك يحب ابقاءهم لاستعانتهم
بهم على تنفيذ ما اضره في نفسه فابقاهم ، ثم حرم
القانون (يقصد عطل الدستور) بعدة اوامر ملكية ،
فكانت عاقبتها خروجهم واخراجهم له من بلادهم
معزولا »

(٢) « وقد سبق لنا من القوانين السالفة في الكلام
على حقوق الفرنسية في المادة الثامنة انه لا يمنع
انسان في فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه ،
بشرط أن لا يضر ما في القوانين ، فان اضر به ازيل
(يقصد صدر اذا خالف القانون) . فلما كانت سنة
١٨٣٠ ، واذا بالملك قد اظهر (يقصد أصدر) عدة
اوامر ، منها : النهى عن أن يظهر الانسان رأيه ، وان
يكتبه أو يطبعه بشروط معينة ، خصوصا للكازيتات
اليومية (يقصد الجرائد اليومية) ، فانه لا بد في طبعها
من أن يطلع عليها أحدا من طرف الدولة (يقصد
الرقيب) ، فلا يظهر منها الا ما يريد اظهاره ، ومع ان
ذلك ليس حق الملك وحده (يقصد ليس من سلطة الملك
وحده) - فكان لا يمكن عمله الا بقانون ، والقانون
لا يصنع الا باجتماع آراء ثلاثة : رأى الملك ورأى ديوانى
المشورة ، يعنى ديوان البير (يقصد مجلس الشيوخ) .

وديوان رسل العملات (يقصد مجلس النواب) .
 فصنع وحده ما لا ينفذ الا اذا كان صنعه مع غيره .
 وغير أيضا في هذه الأوامر شيئا في مجمع اختيار رسل
 العملات لبيعها في باريس (يقصد ان الملك عدل قانون
 الانتخاب) ، وفتح ديوان العملات قبل ان يجتمع ، مع
 انه كان من حقه الا يفتحه الا بعد اجتماعهم كما فعله
 في المرة السابقة (يقصد ان الملك عقد البرلمان قبل الموعد
 المحدد لانعقاده) . وهذا كله على خلاف القوانين . ثم
 ان الملك لما اظهر كل هذه الاوامر ، كانه أحس في نفسه
 بحصول مخالفة ، فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء
 مشهورين بأنهم أعداء الحرية ، التي هي مقصد الرعية
 الفرنسية . وقد ظهرت هذه الاوامر بفتة حتى ظهر
 ان الفرنسية كانوا غير مستعدين لها . وبمجرد حصول
 هذه الاوامر قال غالب العارفين بالسياسات : انه يحصل
 في المدينة محنة عظيمة (يقصد ثورة عظيمة) يترتب عليها
 ما يترتب ، كما قال الشاعر :

أرى بين الرماد وميض نار
 ويوشك أن يكون له ضرام
 فان النار بالعيدان تزكو
 وان الحرب أولها الكلام

« . . . وقامت أنفس الناس على ملكهم ، لاعتقادهم
 انه أمر بالقتال . فما مررت بهذا الوقت بحارة الا وسمعت
 فيها : السلاح ! السلاح ! أدام الله الشرطة (يقصد
 يعيش الميثاق أو الدستور) ، وقطع دابر الملك ! (يقصد
 وليسقط الملك) فمن هذا الوقت كثر سفك الدماء ، وأخذت
 الرعية الاسلحة من السيوفية بشراء أو غصب . الخ . . »
 هذه هي ثورة ١٨٣٠ التي عاشها رفاة الطهاوى

يوما بيوم ومسه منها لهيب أشعل قلبه وأضاء عقله وعلمه أن الحرية جوهر مرادف لانسانية الانسان . وفي هذا الوصف المثير صور رفاة الطهطاوى كيف استولى الشعب فى باريس على الاوتيل دى فيسل ، وهى دار البلدية ، وكيف خرج الحرس الوطنى للدفاع عن الشعب ، وكيف رفع الفرنسيون من جديد التريكولور اى العلم المثلث الالوان على الكنائس ، والمباني العظامه ، وهو علم الثورة الفرنسية الذى كانت الملكية قد ألغته بعد سقوط نابليون وعودة الحكم الى البوربون) وكيف انضم الجيش الى الثوار ، وكيف انتهى الامر بعزل شارل العاشر وطرد ولى العهد الى انجلترا ، وبتولى لافاييت رئاسة الحكومة المؤقتة وبدعوة لويس فيليب ، دوق أورليان ، ليكون وصيا على العرش ثم اعلانه « ملكا على الفرنسيين » بعد أن أقسم يمين الولاء للدستور

فأسباب ثورة ١٨٣٠ كما شرحها رفاة الطهطاوى لمثقفى جيله تتلخص فى شىء واحد وهو الاوتوقراطية أو الحكم المطلق . وقد تجلت اوتوقراطية شارل العاشر فى خرقه دستور سنة ١٨١٨ مرتين : مرة بتمسكه بوزارة بولينياك التى أقالها الاغلبية البرلمانية ولجؤته الى اصدار سلسلة من القوانين غير الدستورية دون رجوع الى البرلمان ، وأمره بفرض الرقابة على المطبوعات وبمصادرة حرية الصحافة وحرية التعبير بوجه عام . وقد أورد رفاة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص اليمين الدستورية التى حلفها دوق أورليان قبل اعلانه « ملك الفرنسيين » : وهذا نص اليمين :

« رضيت من غير شرط ولا تعليق بجميع الشروط المذكورة فى الخلاصة ، وبتلقيبى ملك الفرنسيين الذى

امطيطموه لى ، وها انا حاضر مستمد للحلف والمبايعة على انى احفظ ذلك . ثم قام الملك مكشوف الرأس ورفع يده اليمنى وشرع يقول هذه الصيغة المترجمة : أشهد الله سبحانه وتعالى على أن احفظ مع الامانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة ، مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الحديد المذكور فى الخلاصة ، وعلى انى لا احكم الا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها ، وأن أعطى كل ذى حق حقه بما هو ثابت فى القوانين ، وأن اعمل دائما على حسب ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنسية وسعادتها وفخرها »

لقد ازيلت من « الشرطة » أو الدستور الفرنسى كافة النصوص التى تضع الملك فوق الدستور ، واذا كان دستور ١٨٣٠ قد أكد سيادة الشعب فان اليمين الدستورية لا تخرج عن كونها تأكيدا لمعنى واحد وهو ان الأمة هى مصدر السلطات وان الدستور فوق الملك .

فالملك يستمد صفته الملكية لا بالحق الالهى ولا بحق الوراثة ولكن باختيار الشعب وهذا معنى اعلان لويس فيليب بانه رضى دون قيد أو شرط بتقلد لقبه الجديد « ملك الفرنسيس الذى اعطيطموه لى » . وقد فسر رفاعة الطهطاوى معنى هذا التفسير الثورى الذى أدخلته

ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ بقوله : « وأن يلقب بملك الفرنسية ، لا بملك فرنسا ، والفرق بينهما ان ملك الفرنسية معناه كبير على نفس الاشخاص يجعلهم له ملكا (يقصد انه ينقل السيادة الى المواطنين الذين اصبح بيدهم أن يختاروا ملوكهم) ، بخلاف ملك فرنسا فان معناه ان ارض فرنسا ما دامت باقية فهو سيدها وملكها ، ولا منازع له من اهل البلاد فيها » . باختصار :

الملكية الوراثية تجعل من البلاد أشبه شيء بضيفة خاصة
 يملكها الملك ، وأما الملكية المنتخبة فهي تقييم الملك بإرادة
 شعبية ، فهي أشبه شيء بجمهورية رياضية مدى الحياة
 أو هي مرحلة متوسطة بين الملكية والجمهورية في عرف
 الفقه الدستوري . أو بلفظة رفاة الطهطاوى : « وسبب
 ذلك أن الملوك السابقين كانوا يلقبون ملك فرنسا . وكان
 إذا كتب الواحد منهم يقول ما صورته : (أنا فلان بفضل
 الله تعالى ملك فرنسا ونوار (يقصد نافار) . . . قد أمرنا
 ونأمر بما سيأتي هنا . . .) وأما ملك فرنساوية فإنه
 يقول في كتابته : (أنا فلان ملك فرنساوية . . . قد أمرنا
 ونأمر) . ففرق بين عبارة الأول والثاني : فإن الأول
 جعل نفسه ملك مجموع فرنسا ونوار بانعام الله سبحانه
 وتعالى عليه ، ولقد تحاشى عن أن يقول ذلك لأرضاء
 فرنساوية ، فانهم يقولون أن ملك الفرنسيين بإرادة
 ملته (يقصد أمته أو شعبه) وتمليكهم له ، لا أن هذه
 خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته ، من غير أن
 يكون لرعيته مدخلة . فظهر من هذا قوله : بفضل الله ،
 معناه عندهم باستحقاقه لذلك بولادته ونسبه ، كما أن قوله
 ملك فرنسا معناه صاحب الأرض والسلطنة عليها . والا
 فلو كانت عندنا لاستوت العبارتان : فإن كون الملك ملكا
 باختيار رعيته له لا ينافي كون هذا صدر من الله تعالى
 على سبيل التفضل والاحسان . ولا فرق عندنا مثلا بين
 ملك العجم وملك أرض العجم « . بمعنى آخر أن كل
 ملكية ورأئية تتضمن في فهم الأوروبيين درجة من درجات
 حق الملوك الالهى مهما اتخذت الصورة الوضعية أو بدا
 انها تلزم الملك بإرادة شعبه ، لأن من ولاه الله لا يعزله
 إلا الله في عرفهم . أما عندنا فلا تعارض بين المبدأين .

وأيا كان الامر فقد طرح رفاة الطهطاوى على مثقفي جيله لأول مرة في تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر قضية الحق الالهى والحق الطبيعى كما يسمونها فى الفكر الاوروبى وصور لهم الصراعات الدامية التى اكتنفت تاريخ هذه القضية بغية الوصول الى حل لها

لقد ترجم رفاة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص دستور ١٨١٨ « الشرطة » أو « الميثاق » أو « الاشارت » كما كان يسميه الفرنسيون (كما ترجم نصوص المواد المعدلة التى أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لأصلحه ، وهى ما أشار اليه لويس فيليب عند حلفانه اليمين الدستورية بقوله انه يقسم على أن يحترم « الشرطة » « مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة » . فقدم لمواطنيه بحثا رثما فى تطور الفكر السياسى والاجتماعى . وقال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » معلقا على مواد الدستور :

« ثم ان هذه الشرطة قد حصل فيها تغيير وتبديل مند الفتنة الاخيرة الحاصلة فى سنة احدى وثلاثين وثمانمائة والف ، بتاريخ الميلاد ، فراجعها فى باب (قيامة الفرنساوية وطلبهم للحرية والمساواة) انتهى . فاذا تأملت رأيت أغلب ما فى هذه «الشرطة نفيسا ، وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنساوية ، ولنذكر هنا بعض الملاحظات فنقول :

« قوله فى المادة الاولى : سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة (يقصد أمام القانون) ، معناه سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون فى اجراء الاحكام المذكورة فى القانون ، حتى أن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره . فانظر

الى هذه المادة الاولى ، فانها لها تسلط (يقصد اثر)
عظيم على اقامة العدل واسعاف المظلوم وأرضاء خاطر
الفقير بانه كالعظيم نظرا الى اجراء الاحكام

« ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم
عند الفرنساوية ، وهي من الأدلة الواضحة على وصول
العدل عندهم الى درجة عالية وثقتهم في الاداب
الحضرية

« وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه ، هو عين ما يطلق
عليه عندنا العدل والانصاف . وذلك لان معنى الحكم
بالحرية هو اقامة التساوى في الاحكام والقوانين ، بحيث
لا يجور الحاكم على انسان ، بل القوانين هي المحكمة
والمعتبرة »

« وأما المادة الثانية (سائر الفرنساوية يعطون من
أموالهم بغير امتياز شيئاً معيناً لبيت المال ، كل انسان
حسب ثروته) فهي محض سياسة ، ويمكن أن يقال
ان الفرد (يقصد الضرائب) ونحوها لو كانت مرتبة في
بلاد الاسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس ،
خصوصا اذا كانت الزكوات والفقراء والغنيمة لا تفي بحاجة
بيت المال ، او كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها اصل
في الشريعة على بعض أقوال مذهب الامام الاعظم . ومن
الحكم المقررة عند قدماء الحكماء : الخراج عمود
الملك ...

« وأما المادة الثالثة (كل واحد متاهل لاخذ أى
منصب كان وأى رتبة كانت) ، فلا ضرر فيها أبداً ،
بل من مزايها أنها تحمل كل انسان على تعهد تعليمه ،
حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه ، وبهذا كثرت
معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل أهل

الصين والهند ، ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف
ويبقى للشخص دائما حرفة أبيه

« وقد ذكر بعض المؤرخين ان مصر في سالف الزمان
كانت على هذا المنوال ، فان شريعة قدماء القبطة (يقصد
قدماء المصريين) كانت تعين لكل انسان صنعته ، ثم
يجعلونها متوارثة عنه لاولاده . قيل سبب ذلك ان جميع
الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة ، فكانت هذه
العادة عندهم من مقتضيات الاحوال لانها تعين كثيرا على
بلوغ درجة الكمال في الصنائع .

« ويرد عليه أنه ليس في كل انسان قابلية لتعلم صنعة
أبيه ، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا في هذه
الصنعة ، والحال انه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ
آماله »

« وأما المادة الرابعة والخامسة . . . (الرابعة : ذات
كل واحد من الفرنساوية مستقل بها ، ويضمن له
حريتها ، فلا يتعرض له انسان الا ببعض حقوق مذكورة
في الشريعة (يقصد الا وفقا لاحكام القانون) :
وبالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم .
الخامسة : كل انسان في بلاد الفرنسيس يتبع دينه كما
يجب لا يشاركه احد في ذلك ، بل يمان على ذلك ويمنع
من يتعرض له في عباداته) فانها نافعة لاهل البلاد
والغرباء فلذلك كثر أهل هذه البلاد وعمرت بكثير من
الغرباء »

أما بالنسبة للمادة السادسة من دستور ١٨١٨ القائلة:
« يشترط أن تكون الدولة على الملة القاثوليكية الحوارية
الرومانية » ، وبالنسبة للمادة السابعة فيه القائلة: « تصمير
كنائس القاثوليكية وغيرهم من النصرانية يدفع له شئ من

بيت مال النصرانية ، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين » ، فقد أوضح الطهطاوى فى الفصل المسمى « خلاصة حقوق الفرنساوية الان بعد ١٨٣١ من الميلاد وتصليح الشرطة » ان من التعديلات التى جرت على دستور ١٨١٨ الفاء النص القائل بان دين الدولة هو المسيحية وتحريم وقف شيء على الكنائس أو اعطاء هبة لها الا باذن صريح من الدولة . كذلك أوضح الطهطاوى ان من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ النص على عدم جواز عزل القضاة وعلى علانية المحاكمات وعلى حق أى مواطن فى الشكوى لاعضاء البرلمان وحقه فى تقديم الاقتراحات اليهم . كذلك من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ نص واضح يؤكد ضمان الحرية الشخصية وينص على معاقبة من يقبض على أى انسان الا وفقا لاحكام القانون معاقبة صارمة . وكذلك اضيف نص « بمعاقبة » كل من يتعرض لعابد فى عبادته بدلا من النص القديم الفامض القائل بان من واجب الدولة اعانة الناس على اقامة عباداتهم فى حرية و « منع » من يتعرض لهم . وكذلك اضيفت مواد خاصة بتنظيم الخدمة العسكرية ومواد بتنظيم مجلسى البرلمان ومواد تنص على سرية الانتخابات وغير ذلك من النصوص التى تعمق فلسفة الديمقراطية وتوسيع قاعدتها

اما بالنسبة للمادة الثامنة من دستور ١٨١٨ (ومنطوقها) : « لا يمنع انسان فى فرنسا أن يظهر رأيه وان يكتبه ويطبعه بشرط ان لا يضر ما فى القانون ، فاذا اضر ازيل » (فقد علق عليها الطهطاوى بقوله :

« فانها تقوى كل انسان على ان يظهر رأيه وعلمه وسائر

ما يخطر بباله مما لا يضر غيره . فيعلم الانسان سائر ما في نفس صاحبه ، خصوصا الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكايزطات ، الاولى جمع جورنال والثانية جمع كازيطة . فان الانسان يعرف منها سائر الاخبار المتجددة ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، أى داخل المملكة أو خارجها . وان كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى ، إلا انها قد تتضمن أخبارا تشوق نفس الانسان الى العلم بها ، على انها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق ، أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير ، لانه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم

« ومن فوائدها ان الانسان اذا فعل فعلا عظيما أو رديئا وكان من الامور المهمة كتبه أهل الجورنال ليكون معلوما للخاص والعام لترغيب صاحب العمل الطيب وردع صاحب الفعلة الخبيثة . وكذلك اذا كان الانسان مظلوما من انسان ، كتب مظلّمته في هذه الورقات ، فيطلع عليها الخاص والعام ، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ولا تبديل ، وتصل الى محل الحكم ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة فيكون مثل هذا الامر عبرة لمن يعتبر »

هذا عرض موجز لاهم ما كتبه الطهطاوى ، ابو الديمقراطية المصرية فى كتابه الخطير « تخلص الابريز فى تخلص باريز » أيام ان كان المصريون لا يعرفون شيئا عن أسس الديمقراطية أو حقوق الانسان غير بعض ذكرياتهم البعيدة عن دعاوى بوناپوت التى تداخل فيها ختل الغازى باحلام الثائر عن الحرية والمساواة والاخاء على ارض مصر ، وغير ذكرياتهم البعيدة عن تجربتهم البرلمانية المتورة فى

زمن الحملة الفرنسية ، وقد كانت غصة في حلق الفرنسيين
والمصريين على السواء . ثم جمع محمد على كل الاعنة في
يديه قرابة ثلث قرن واقام حكمه الاوتوقراطى المطلق الذى
لا مكان فيه لشعب ولا دستور ، ولا مجال فيه لشورى
ولا لحقوق . ولا شك ان تمرد محمد على على ولاية السلطان
العثمانى الحاكم بحق الملوك الالهى قد جعلت منه فى نظر
رفاعة الطهطاوى عاجلاً شسبها بلويس فيليب « ملك
الفرنسيين » يحكم بالحق الطبيعى ، وقد كانت هناك بالفعل
مودة عظيمة بين الرجلين ، ولكن هذا اللغم الخطير الذى
بشه رفاعة الطهطاوى تحت عرش محمد على كان فى الوقت
نفسه الاساس الاول والاكبر لمناقشة شرعيته وشرعية
ذريته كحاكم مطلق لا تربطه او تربطهم بالشعب المصرى
موثيق ولا دساتير . فكأنى به يقول للمصريين اجل ان
محمد على يحكم حقاً بالحق الطبيعى ولكنه حق السيف
والمال ، أو كما يقول القدماء سيف المعز وذهبه ، ويفرض
الولاء بالاكراه او يشتره بالثمن . وقد كان اجدر به ان
يجعل سلطانه على قلوب الرعية الا على أجسادهم

٤ - من الليبرالية الى الراديكالية

بعد « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » الذى صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاة الطهطاوى فى تحليل النظم والمذاهب هو كتابه الخطير « مناهج الالباب المصرية فى مباحث الاداب العصرية » الذى صدر عام ١٨٦٩ . وخطورة « مناهج الالباب » ناشئة من ان هذا الكتاب يعد استكمالا للنظريات السياسية والاجتماعية التى كان رفاة الطهطاوى قد طرحها فى صدر حياته ايام « تخليص الابريز » ، وهو ليس مجرد استكمال بل هو تطوير وتعديل ومراجعة : استكمال لبحث رفاة الطهطاوى عن الديمقراطية وحكم الشعب ، وتعديل لنظرياته فى الحرية وسيادة القانون ، ومراجعة لافكاره الاساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التى اجتاحت اوربا طوال القرن التاسع عشر وجعلت من الديمقراطية والحرية والقانون والعدالة وحقوق الانسان لا مجرد اشكال سياسية فارغة بل نظاما لها مضمون اجتماعى واقتصادى المعالم ، وجنحت بالفكر البورجوازى الثورى من مجرد تقديس الحريات الليبرالية الى اعتبارها ضمانات لتحقيق غايات لا تقل عنها قداسة وهى التقريب الفعلى بين البشر فى فرص الحياة وفى فرص التقدم والنمو وفى المشاركة فى خيرات العمل والطبيعة ، باختصار : نما

فكر رفاة الطهطاوى كما نما الفكر البورجوازى الثورى
الاوربى من الفكرة الديمقراطية الى الفكرة الاشتراكية ،
أو على الاصح وقف مثله فى تلك المرحلة المتوسطة بين
الديموقراطية والاشتراكية التى عرفت فى ثورات أوروبا
المتعاقبة ، ثورة ١٨٣٠ و ثورة ١٨٤٨ و ثورة ١٨٧٠
بالراديكالية ، أو حركة الاصلاح الجذرى

إذا كان « تخليص الأبريز » بمثابة حجر الأساس فى
الفكر السياسى والاجتماعى المصرى إبان القرن التاسع
عشر ، فإن « مناهج الألباب المصرية من مباهج الآداب
المصرية » هو بمثابة البناء العلوى الذى قامت عليه حركة
الفكر المصرى فى تلك الفترة وما بعدها

ويمكن أن نقول ان « مناهج الألباب » هو أول كتاب
ظهر فى البلاد فى الفكر السياسى والاقتصادى المصرى
نظريا وتطبيقيا ، فهو كتاب فى الاقتصاد السياسى أو فى
الاقتصاد والسياسة ويشتمل كذلك على فصول تاريخية
دعت الضرورة الى ادماجها لتوضيح الفلسفة الاجتماعية
التي كان رفاة الطهطاوى يمتنقها ويدعو اليها . وإذا
كان « تخليص الأبريز » فى أساسه كتابا عن الحضارة

الفرنسية بقلم مفكر كان يعتقد أن بعث مصر لا طريق اليه
الا الأخذ بأهم مقومات الحضارة الثورية الاوروبية فى
زمنه ، فإن « مناهج الألباب » فى أساسه محاولة مصرية
لبناء المجتمع المصرى على أسس الديمقراطية البورجوازية
التي كان رفاة الطهطاوى يؤمن بها مع جنوح شديد الى
اليسار الليبرالى أو الى اليمين البروليتارى أى الى

الراديكالية . ولا شك أن قارئ « مناهج الألباب » يحس
أن عشرات السنين من الأضطهاد والتشريد قد خففت من
ثورية رفاة الطهطاوى ومن ليبراليتها « السياسية » التي

كانت تتفجر في « تخلص الأبريز » ، ولكن « منسأهج
الإلباب » برغم ذلك كان محاولة لتطوير أهم مبادئ
الفلسفة البورجوازية التي استجذت في مصر مع الحملة
الفرنسية ثم أقام محمد على أركانها ثم انهارت بعد نكسة
١٨٤٠ نحو ربع قرن كامل حتى بدأ الجو يتهدأ لحياتها
بعد تولى اسماعيل عام ١٨٦٣ . وقد كان هذا التطوير
نحو الراديكالية، أو عدم الاكتفاء بالديموقراطية السياسية
والالتفات الشديد الى الديموقراطية الاقتصادية . بل أن
« مناهج الإلباب » يعد تقدما من بعض الوجوه على « تخلص
الأبريز » من حيث أنه تصدى لمشكلة تصفية الاقطاع
اقتصاديا بينما اقتصر « تخلص الأبريز » على مناجزة
الاقطاع كنظام سياسي أولا وقبل كل شيء .

أما الافكار السياسية التي بشر بها رفاة الطهطاوى
في « مناهج الإلباب » فيمكن تلخيصها فيما يلي :

أولا : تثبيت فكرة القومية المصرية
ثانيا : تثبيت فكرة الدولة الزمنية أو العلمانية
ثالثا : تثبيت مقومات المجتمع البورجوازي «التقدمي»
سياسيا واقتصاديا

أما تثبيت فكرة القومية المصرية ، فقد رأينا في
« تخلص الأبريز » كيف أن رفاة الطهطاوى اهتم بإبراز
معنيين هامين :

امجاد مصر القديمة ، وحضارتها الشاهقة في العلوم
والفنون والآداب منوها بآثار الفراعنة ودلالاتها التاريخية
ثم التشابه القوي بين العرب الأوائل والفرنسيين في أهم
الفضائل الاجتماعية والفردية كالعدالة وحب الحرية
والشجاعة في الحق ، حتى في احترام حرية المرأة
وحقوقها . ولعل من أخطر الفقرات في « تخلص الأبريز »

قول الطهطاوى فى نهاية رحلته ملخصا موقفه من الحضارات المختلفة :

« هذا حاصل ما كان لخصسته ، حسب الامكان ، فلم يبق علينا الا ذكر خلاصة هذه الرحلة ، وما دقتت فيه النظر وامعنت فيه الفكر ، فأقول : ظهر لى بعد التأمل فى آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شسبها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الاجناس ، وأقوى مظنة القرب بأمر كالعرض والحرية والافتخار ، ويسمون العرض شرفا ، ويقسمون به عند المهمات ، واذا عاهدوا عليه وفوا بعهودهم ، ألخ . . »

ولا شك أن المحاولات المتكررة لسلخ مصر من الامبراطورية التركية مع القضاء على حكم المماليك ، تلك المحاولات التى بدأت بانشاء جمهورية همام وقويت فى عهد على بك الكبير وبلغت قمته فى عهد الحملة الفرنسية ثم فى عهد محمد على ، كانت تهيب الجو السياسى الذى يتيح للطهطاوى أن يعبر عن هذه الدعوة بمثل هذه الصراحة . ولكن دور الطهطاوى فى تحدى الايديولوجية القائمة على الجامعة العثمانية باسم الجامعة الاسلامية وفى توكيد الفوارق بين خصائص المصريين والعرب عامة أفرادا ومجتمعات وخصائص الترك ، أى باختصار : توكيد القومية المصرية والقومية العربية ، كان سلاحا قويا فى حزب العقائد شنها المفكرون المصريون والمفكرون العرب عامة على فكرة الجامعة الاسلامية التى كان الاتراك يحكمون الشعوب العربية تحت لوائها

يقول الطهطاوى فى « مناهج الالباب » :

« فقد أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا فى الفنون والمنافع العمومية فكيف لا وان آثار التمدن وأماراته وعلاماته

مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرناً يشاهدها الوارد والمتردد ويمجب من حسنها الوافد والمتفرج مع تنوعها كل التنوع ، فجميع المباني التي تدل على عظم ملوكها وسلطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها فانظر الى آثار منف وأبينتها وعجائبها وأصنامها ودفانها مما يحكيه المؤرخون عنها وأنها كانت ثلاثين ميلاً بيوتا متصلة ومنها بيت فرعون وهو قطعة واحدة من الحجر وسقفه وفرشه وحيطانه من الحجر الأخضر وكان لها سبعون باباً وهي مدينة المملكة المصرية وكانت منزل الملوك من القبط الأولى والعماليق ومسكن الفراعنة وما زال الملك بها الى أن ملك الروم اليونان ديار مصر فانتقل كرسى المملكة منها الى الاسكندرية ومع ذلك لم تزل عامرة الى أن جاء الاسلام ثم خربت وفيها كانت الانهار تجرى من تحت سرير الملك وكانت أربعة أنهار

« ويقال ان ملوك الدنيا لو اجتمعوا واتفقوا على أن يصنعوا مثلها لما أمكنهم ذلك » (مناهج الالباب ص ١٧٧)
هذه الوقفة الجميلة عند مجد مصر الغابر وحضارتها الأولى لها عشرات من نظائرها . ويلاحظ أن رفاعة الطهطاوى بسبب اختلاط مراجعه التاريخية بين عربية وأوروبية يتحدث عن « ملوك من القبط الأولى » كأنما الملوك القبط شيء والفراعنة شيء آخر ، وهما فى الواقع شيء واحد وهو الملوك المصريون أو ملوك Aegyptus وقد كانت العرب حتى ابن خلدون (نحو ١٤٠٠) تسمى المصريين جميعاً القبط بغض النظر عن ديانتهم ، فلا شك أن اكثريّة المصريين كانت قد اعتنقت الاسلام حين كتب ابن خلدون مقدمته التى يعرف فيها القبط بأنهم سكان مصر . كذلك من الالفاظ التاريخية التى ظلت تستعمل

حتى عصر الجبرتي ثم الطهطاوى بغزارة كلمة « الروم » بمعنى « الترك » لا بمعنى « الجريج » كما تنصرف فى الاصطلاح المصرى العامى . والطهطاوى يميز اليونان بقوله « الروم اليونان » باعتبار أن هناك « الروم الترك » ، و « الروم » حتى ابن زنبيل الذى وصف فتح السلطان سليم لمصر تعنى بصورة محددة « الترك »

وفى ظنى أن « الروم » هى الصيغة العربية لكلمة « اليوم » Ilium وهى طروادة المشهورة ، حاضرة آسيا الصغرى فى العالم القديم ، وبذلك يكون « بحر الروم » أو ما نسميه اليوم « البحر الابيض المتوسط » هو بحر « اليوم » أو بحر طروادة

بل ان اسم « طروادة » Troy ومنها Trojan فيها كل عناصر كلمة « ترك » أو « تركيا » . وقد بدأ اختلاط معنى « الروم » بتأثير الاستعمال الشعبى فى الجبرتي الذى يستعملها أنا بمعنى « الترك » بصراحة ودون لبس وأحيانا بمعنى اليونان ، فهو يقول فى ١٧/٣ « حضر أغا رومى » وزار المشهد الحسينى فاعتقد الناس أنه رسول أوفده سلطان تركيا جاء يدعوهم للشورى على بونابرت . وهو فى ١٤٥/٣ يقول ان على باشا الطرابلسى عاد الى « الديار الرومية » وكان يرأسل الثوار المصريين على جيش الاحتلال الفرنسى من خلال السيد أحمد المحرقى وهو يقول فى ١١٥/٣ أن كليبر سافر من القاهرة ، حين جاءت أبناء بوصول « مراكب وغلابين من ناحية الروم الى مصر الاسكندرية » ، استعدادا لمواجهة الاسطول الفرنسى ، ثم رجع حين تبين عدم صحة هذا النبأ

ولكن الجبرتي فى مواضع متعددة يحدثنا عن «النصارى الشوام والاروام » بوصفهم عناصر موالية للفرنسيين ، ولا

سيما نقولا الرومى وبرطلمان الرومى رئيس البوليس أو فرط الرمان كما كان المصريون يسمونه ، وهما من عتاة من سلطهم الفرنسيون على المصريين ، والجبرتى يقصد بكل هؤلاء « الاروام » أو « الجربج » بمعنى اليونانيين . كذلك من الكلمات الهامة التى يستعملها رفاة الطهطاوى وتحتاج الى تفسير كلمة « العماليق » بوصفهم أسرة من أسر الملوك الذين حكموا منفيس بين ملوك القبط والفراعنة واسم العماليق يتردد كثيرا فى تواريخ العرب التى تتناول تاريخ مصر القديمة ، دون أن يجد من المحققين من يتصدى لتفسيره . ولا يبعد أنه مرادف لملوك الهكسوس الذين حكموا من منفيس « ميت رهينة » فعلا قبل تأسيسهم عاصمتهم أواريس قرب بلبيس أو « هواره » كما أشتبهت فيما سبق . فاذا صح ما ذهب اليه من أن الغز أى المماليك قد يكونون فلولا من « خزو » ، أى الهكسوس بلغة مصر القديمة ، أو موجات متأخرة منهم ، فربما كان اسم « العماليق » هو الاساس الاشتقاقي الذى خرجت منه كلمة « المماليك »

وفى الديباجة التقليدية نجد أن رفاة الطهطاوى يقول « أنه قد عاد لمصر عزها القديم وبهوها الفخيم ومجدها المؤثل وسعدها الأول » منذ عهد محمد على وورثائه حتى اسماعيل . ويخيل الينا أن الطهطاوى المخرج فى كتابة هذه الديباجة التقليدية ، غلف تهكمه الخفى بلباقة العبارة حين أردف « فكل منهم أبدى فى مصر من المحسنات بقدر طاقته وجهده وعلى حسن نيته وخلوص قصده » (ص ٢) وليفهم القارىء ما يريد أن يفهم من هذا التحفظ فى الكلام عن الطاقة والجهد وخلوص النية

وبعد أن يحدثنا الطهطاوى بأن مصر « أم الدنيا »

ويفضلها على الشام والعراق يقول انها « روضة الدنيا » ،
 « ولم يكن في الارض ملك أعظم من ملك مصر وكان جميع
 الارضين يحتاجون الى مصر . . وهذا عين التمدن اذ لا
 يكون ذلك الا بتقدم الصنائع والفنون ويؤيده بقايا الانار
 المشاهدة التي لا كان مثلها في غير مصر ولا يكون مع ما
 انمحي منها بشهادة قوله تعالى (ودمرنا ما كان يصنع
 فرعون وقومه وما كانوا يعرشون) وقد قنع المأمون بهذه
 الآية حين استصغر مصر في عينه وذهل عن حقيقة الدرابة
 والرواية فأدرك بها من الحكمة والغاية » (« مناهج » ١٨)
 والطهطاوى لا يمل من تذكيرنا بهذه الامجاد الغابرة :
 « وقدماء المصريين من الازمان الحالية والقرون البالية
 يعانون الاعمال العجيبة ويجتهدون في انجاز الاشغال
 الغريبة كالاهرام والمسلات العظيمة والتصاوير والتمائيل
 العجيبة الجسيمة » (« مناهج » ١٢٠) . وهو يرى أن
 مصر القديمة ما بلغت كل هذا المجد وهذه المدنية الا
 بواسطتين : « (احدهما) تهذيب الاخلاق بالاداب الدينية
 والفضائل الانسانية . . (والواسطة الثانية) هي المنافع
 العمومية التي تعود بالثروة والفنى وتحسين الحال وتنعيم
 البال على عموم الجمعية (يقصد المجتمع)
 وتبعدها عن الحالة الاولى الطبيعية (يقصد البدائية وحياة
 الفطرة) » (« مناهج » ٧ - ٨) : وهو يعلمنا
 أن الوطنية هي قمة الفضائل وأن حب الوطن ركن من
 أركان الدين ، وأن دليل الوطنية هو الرغبة في تمدين
 الوطن والعمل على تجديد شبابه بالعمران . والطهطاوى
 الذى يصف نفسه بأنه « عاشق لجمال العمران » يقول ان
 غايته وغاية كل وطنى هو بعث مجد مصر القديم بالانخذ
 بأسباب الحضارة الحديثة ، وأن دوره كمفكر ودور كل

المثقفين هو خدمة المجتمع بفكرهم وعلمهم
هذه هي اليقظة القومية المصرية والعربية التي بسدأت
احساساتها الغامضة المذوبة في محيط الجامعة السدينية
تتبلور منذ الحملة الفرنسية حتى غدت في أدب رفاة
الطهطاوى وتلاميذه تيارا فكريا كبيرا ثم عميقا ثم عارما
حتى اكتسح كل ما أمامه من ولاءات
أما موقف رفاة الطهطاوى من المماليك فواضح وقاطع،
وهو أنهم المستولون عن خراب مصر

« وعند فتوح الاسلام سلك الخلفاء والسلاطين والولاة
بقدر استطاعتهم في هذا السلوك (يقصد دأب الفراعة
على المحافظة على مرافق البلاد) وانما لما صارت
مملكة مصر في قبضة الكوليمان وصار لهم عليها الرياسة
واختلت آحوالهم وضعفت عندهم السياسة ولم يبق لهم من
شهامة الحكام الا مجرد احسان ركوب الخيل والفروسية
بدون فراسة أهملوا عمليات النيل فخسروا من نيل الثروة
وكسب السعادة خسرا نانا مبيئا وهجم عليهم الفرنسية فله
يجدوا لهم من النظام المعنوى ولا الحسى منجدا ولا معيننا
فتبدد شملهم بالكلية وصارت مصر في يد الفرنسية تعد
اقلما من أقاليم الجمهورية ولم تعد للدولة العلية الا بعد
التي واللتيا فزحف عليها المماليك وبالهمة الحمديدية العلية
لم يلبثوا بها مليا ثم بتوطن هذا الامير وتوطيد هذا السرير
أدرك أنه لم يستول من الاراضى الا على موت ولم يسترع
الا احياء ضعفاء الهمة وهم في الحقيقة لاختلال الهيئثة
الاجتماعية في حيز الاموات »

.....

« فكان المماليك المستولون عليها لا ينظرون الى عمارتها
وانما يأخذون ما بدا لهم وراج في كل عام حتى صارت

يبابا وازدادت خرابا فقد كان أهملها المالك نحو خمسين سنة بدون عملية نيلية فكانت الاراضى تفسد فى كل عام فى كثير من الاقاليم حتى هجمت جيوش رمال البرارى على وادى النيل الصالح للزراعة فتكون من الرمال على شواطئ النيل تلال واکوام ولو بقى حكم ابراهيم بك عشرين من الاعوام لفسدت جميع اراضى مصر الزراعية

« قال نابليون حين تأمله فى اراضى مصر لو حكمت هذه الديار بحكومة منتظمة مضاهية لحكومة فرنسا واطاليا وانكلترا والنمسا لزادت مزارعها وأهاليها ثلاث أضعاف ما كانت عليه فى أيام المالك » (« منسأهج الالباب » ص ٢٢٤ - ٢٢٥)

وفى موضع آخر يشرح رفاة الطهطاوى سبب فساد الادارة الملوكية فيقول :

« فقد كانت حكومة المالك مؤلفة من عدة سناجق تتوزع بينهم اقاليم مصر وكل سنجق يقطع لكشافة القرى والنواحي وكان كل سنجق منفصلا عن غيره بإدارته وسياسته لا يتبع الا هوى نفسه ولا يطيع الا ما يسوله له عقله من وسائل التخريب وان كان مستقيما للصدفة

والاتفاق فالغالب عليه التكاسل وعدم النشاط فكان فى ايامهم لكل قسم وكل قرية ترع وجسور خصوصية لا ينتفع من السقى منها الا اهاليها ولم يكن بينهم روابط عمومية فكان اصحاب الاراضى والمزارعون لها المجاورون شطوط الماء يحتكرون الرى والسقى ويختلسون من المياه

ما هو قريب منهم ويمنعون الاراضى البعيدة من ذلك مع كونها لها حق فى مشاركتهم فى المياه عند الفيضان فكان ينشأ من هذا مالا مزيد عليه من عداوة قرية لآخرى وربما ترتب على ذلك القتال وسفك الدماء فلهذه الحوادث

الجارية فى أيام حكمهم تفهّرت العمليــــــــات الهندسية
الموروثة عن الفراعنة والرومانيين ومن بعدهم من الخلفاء
والسلطين (« مناهج الالباب » ٢٣٥ - ٢٣٦)

وفى « مناهج الالباب » فصول عديدة كاملة تتناول ما
أجراه محمد على من اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك
وأكثرها مخصص لما أجراه من اصلاحات زراعية كشق
الترع وانشاء القناطر وتنظيم الري واستحداث المحاصيل
ثم ما انشاه من مصانع وترسانات ومدارس تكنولوجية
وطبية وعسكرية وما بناه من سفن وما حسن من وسائل
النقل وما جيش من جيوش وما فتح من فتوح وما أوفد
من بعثات علمية وبعثات استكشافية وما أعش من اقتصاد
فى كل قطاع من القطاعات الخ

كتب الطهطاوى « مناهج الالباب » بعد ربع قرن من
الظلام التام الذى ساد مصر فى عهد عباس الاول ، ومن
الظلام النسبى الذى ساد مصر فى عهد سعيد باشا . وكانت
اظهر مظاهر هذا الظلام اغلاق كافة المدارس التى انشأها
محمد على وعزل رفاعة الطهطاوى من رئاسة تحرير
« الوقائع المصرية » ونفيه الى السودان . وتشتيت القيادات
الفكرية التى تخرجت فى مدرسة الالسن أيام محمد على
وابراهيم . وقد كان محمد على شديد الحرص على ان
تصل « الوقائع المصرية » الى ايدى أكبر عدد من المثقفين
والموظفين والطلاب . فكانت الجريدة الرسمية توزع بصفة
هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء كما كانت توزع بالمجان
على الطلاب ، الا القادرين منهم على شرائها . وكذلك أكره
محمد على سائر الموظفين لتحصيل الاشتراكات من أعيان
البلاد، وبذلك اصبحت « الوقائع المصرية » فى عهده جريدة
يقرؤها كافة المتعلمين فى مصر . وكانت جهود محمد على

لنشر « الوقائع المصرية » على أوسع نطاق ممكن « جريا على أصول أوروبا » . وكذلك كان الامر بتجديد « الوقائع المصرية » طبقا لخطة مدروسة تستهدف الرقي بالصحافة الأوروبية : « فالجناب العالى ظل شديد الرغبة فى وضع خطة سديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الاكمل كما هو الحال فى صحافة الممالك الأخرى » . وقد كان أهم مافى التجديد الذى استحدثه الطهطاوى هو الافتتاحية السياسية التى ادخلها على مواد الجريدة . وكان من خلالها يعلم قراءه النظم السياسية واصول الحكم ويناقش من خلالها السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . فهو آنا يقول لقرائه ان نظم الحكم « منقسمة الى اربعة اقسام : ديمقراطية وارشستقراطية ومونرخية (يقصد ملكية) ومختلطة او مركبة » . وهو آنا يرد على منتسكيو القائل باستيداد ملوك الشرق وامرائه وحكامه

فلما انتكست البلاد فى عهد عباس الاول أمر هذا الوالى الرجعى بالا ينشر فى « الوقائع المصرية » شىء يختص بالسياسة « بل يجب انحصارها فى اخبار ما يحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفى انباء العزل والنصب وكذلك انباء السفن التى من الخارج » . ولم يكتف عباس الاول بمنع « الوقائع المصرية » من التعرض للسياسة وللفكر السياسى ، بل حدد تداولها فى « الجائزين على رتبة فريق ورتبة ميرمران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالوى فقط » بعد ان تبين له ان الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفله ، مثل حسن اغا وكيل الخراج وفيض الله اغا الطاهى وموسى اليهودى الالاتى »

لقد أحس عباس الاول بذور الصحافة فى تكوين الراى العام فحال دون وصول « الوقائع المصرية » الى صفار

الموظفين وغيرهم من أبناء الطبقات الشعبية كما أمر بعدم تدخلها في السياسة . وتمت محنة « الوقائع المصرية » فاحتجبت تماما في أواخر عهد سعيد باشا وأهدى سعيد باشا مطبعة بولاق الى أحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدي مدير الواورات الميرية في البحر الأحمر « ليكون ذلك سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » . وحين تولى الخديو اسماعيل الحكم أصدر عبد الرحمن رشدي « الوقائع المصرية » لحسابه باذن من الخديو من فبراير ١٨٦٣ الى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ ، ولكن الخديو اسماعيل لم يلبث أن تبنى « الوقائع المصرية » من جديد وأعاد تنظيمها بقرار ٢٢ نوفمبر ١٩٦٥ ، وتوسع في الإنفاق عليها لتعود الى مجدها الاول أيام محمد علي . وقد كان الخديو اسماعيل عاجلا مستثمرا يؤمن برسالة الصحافة في تنوير الرأي العام فتعددت الصحف المصرية الصادرة في عهده بتشجيع منه حتى بلغت أربعين صحيفة تصدر بلغات متعددة . وفي هذا الجو المستثمر وفي هذا التفتح الجديد أمكن لرفاعه الطهطاوي أن يصدر « مناهج الالياب » فيجدد به ما سبق أن بدأه من كعاح في قيادة المثقفين المصريين في سبيل النضج السياسي

كان أوضح معالم عصر عباس الاول وسعيد عزل الشعب المصري عن السياسة ، ونظر الحاكم الى السياسة على أنها مهنة خاصة بطبقة خاصة هي الطبقة الحاكمة . ولذا فقد كان من أهم ما طالب به الطهطاوي في « مناهج الالياب » هو نشر الثقافة السياسية على أوسع نطاق ممكن بين المواطنين . قال الطهطاوي :

« ثم ان الاصول والاحكام التي بها ادارة المملكة تسمى فن السيادة الملكية (يقصد المدنية) وتسمى فن الادارة

وتسمى أيضا علم تدبير المملكة ونحو ذلك والبحث في هذا العلم ودوران الالسن فيه والتحدث به والمنادمة عليه في المجالس والمحافل والخوض فيه في الغازيات ، وكل ذلك يسمى بوليتيقة أى سياسة ، وينسب اليه فيقال بوليتيقي أو سياسى . فالبوليتيقة هى كل ما يتصلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها

« فقد جرت العادة في البلاد المتمدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الاسلامية وكتب الاديان في غيرها قبل تعليم الصنائع ، وهذا لا بأس به في حد ذاته ، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية (يقصد المدنية) السياسية هى قوة حاكمة عمومية وفروعها فى الممالك والقـرى بالنسبة لابناء الاهالى ، مع ان تعليمها أيضا لهم مما يناسب المصلحة العمومية . فما المانع من أن يكون فى كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية مبادئ الامور السياسية والادارية ويوقفهم على نتائجها ، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التى تعود على الجمعية (يقصد المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الادارة والسياسة والرعاية فى مقابلة ما تعطيه الرعية من الاموال والرجال للحكومة ، ويفيدهم اسباب ايجاب الحكومة على الاهالى (يقصد الزام الحكومة للاهالى) ان تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصية فى العسكرية واسباب الزام الاهالى بدفع حصة مخصصة من اموالهم بوصف خراج أو ويركو أو عوائد أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة فى الدول الاسلامية مكان الزكاة المعطلة . وكذلك يعرف الاهالى اسباب ايجاب الحكومة عليهم ان يتنـازلوا عن شىء من املاكهم وعقازاتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة

لذلك للمصلحة العمومية كتوسيع الطرق وما أشبه ذلك
من العمليات التنظيمية

« فإذا ارتكز في أذهان الصبيان في قرمن شيوبيتهم
أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها وقهموا الأسباب
والمسببات سهل عليهم عند بلوغ الرشد والوصول إلى
كمال الرجولية اجراء مفعولها . وهل هذا التعليم الا وقف
أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة
لاملاكهم وأموالهم ومنافعهم ومالهم وما عليهم ، محافظة
على حقوقهم ودفعا للتعدى عليها . فاللائق أن يكون بكل
ناحية معلم لمبادئ الإدارة (يقصد أصول الحكم) ومنافع
الجمعية العمومية (يقصد المجتمع) في مقابلة ما تدفعه الجمعية
للحكومة . فان هذا التعليم مع تقديمه الشخص المتعلم له تأثير
معنوي في تهذيب الأخلاق ، ومنه تفهم الاهالي ان مصالحهم
الخصوصية الشخصية لا تتم ولا تتجزأ الا بتحقيق
المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة وهي مصلحة
الوطن ، فتنذعن نفوسهم بأن القواعد الخصوصية (يقصد
المنفعة الخاصة) ليست في حد ذاتها مضمونة الحصول
الا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة (يقصد المنفعة
العامة) . وايضا مما يقتضى لياقة تعليم مبادئ الإدارة
بالنواحي (يقصد تعليم مبادئ السياسة في القرى واحياء
المدن) كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام
أحد من الاهالي ، فاستخدامه في الملكية (يقصد في خدمة
الحكومة المدنية) لا سيما منصب الشيخة البلدية كما
سيأتى ذكره ، يستدعى سبق معرفة بأصولها ، وآلا ترتب
على استخدام الجاهل لها من السقامة بالحكم (؟) ، لا
سيما أيضا مع تجديد الجمعيات المنتخبة (؟) ، وانما
المعلم بالانتخاب ومجالس النواب

« وكان المانع لتعلم البوليتيكة والسياسة فى الازمان السابقة ما تشبثت به رؤساء الحكومات من قولهم أن السياسة من اسرار الحكومة الملكية (يقصد المدنية) ، لا ينبى علمها الا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين مع كون لفظ البوليتيكة كان معروفا أيضا بمعنى آخر وهو الحيلة والخداع والتدبير مما لا يليق الا بالملكة الجائرة . وفى هذه الايام جميع الاحكام الملكية (يقصد المدنية) مؤسسة على العدل والامانة وخلص النية المتقوم منها الحق وهو ابيض ابلج لا ينبى الا على الاخلاص فى القبول والعمل وحسن العلاقات بين الراعى والرعية ، مما يفرس المحبة والمودة فى قلب الملك ورعاياه بسبب اتباعه الاصول المربوطة وسيره على السنن القويم حسب احكام المملكة المشروطة وهى غير مكتوبة » (« مناهج الالباب » ص ٣٥٠ - ٣٥٢)

فالدلى يطالب رفاة الطهطاوى له باختصار ، هو رفع الحجاب السياسى عن الشعب المصرى ، بعد أن دام هذا الحجاب طوال عهد عباس الاول وسعيد . هو يطالب بتعميم تدريس مبادئ السياسة فى المدارس المصرية ليعرف المصريون حقوقهم وواجباتهم السياسية والمدنية ، بعد أن ظلت « البولتيقا » حكرا على دائرة مغلقة من الحكام . وواضح أن العرف المتبع يومئذ كان : التربية الدينية لابناء العامة والتربية السياسية لابناء الخاصة . وقد كان هذا هو الوضع السائد فى أوروبا نفسها حتى الثورة الفرنسية التى حطمت ، فيما حطمت ، احتكار الارستقراطية للتربية السياسية وعمت التربية السياسية على ابناء الشعب كجزء لا يتجزأ من عملية نقل السلطة الى الارادة الشعبية فى كل نظام ديمقراطى . والطهطاوى يعلن ان الاكتفاء بالتربية الدينية لا يؤدى الى مشاركة

الشعب في حكم بلاده لسبب خطير ، وهو أن قوانين الدولة الحديثة غير نابعة من الشرائع السماوية ، فالضرائب العامة قد حلت محل الزكاة المعطلة والخدمة العسكرية الاجبارية وحروب الدولة الحديثة قد تجاوزا اغراض الجهاد الدينى بالمعنى المحدد . وبالتالي فان من حق كل مواطن ومن واجبه أن يعرف في أى وجه تتصرف الدولة في ماله وفي شخصه سواء بالزامه بالمشاركة في الضرائب العامة أو بالمشاركة في الخدمة العسكرية ، واخفاء هذه الحقوق والواجبات من المواطنين يتضمن قيام حالة من الاغتصاب تمارسها السلطة مع الشعب وتتناهى مع فكرة قيام المجتمع المدني ، وبالتالي فهو يفرض من شرعية السلطة

الحق أن « مناهج الالباب » كتاب محير الى درجة مقلقة لكل من درس أفكار الطهطاوى الأساسية في « تخليص الابريز » ، وهو كتاب محير لانه يتضمن نظورا لآراء الطهطاوى في اتجاهين متضادين : أحدهما النكوص من الليبرالية المطلقة التى تميزت بها بورية ثوار فرنسا ، واوروبا عامة نحو ١٨٣٠ ، ومن الايمان العميق بالاشكال الديمقراطية الكلاسيكية ومن تقديس الشعب والارادة الشعبية ، الى لون من الاعتدال السياسى يكتفى بنظام الملكية المقيدة شكلا للحكم ولا يرى ان الجمهورية كنظام سياسى تتضمن بالضرورة اية ضمانات للحرية . أى النكوص من جمهورية جان جاك روسو الديمقراطية الثورية الى الملكية المقيدة عند مونتسكيو صاحب « روح القوانين » وعند فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر . أما الاتجاه الثانى في « مناهج الالباب » ، فهو نحو عدم الاكتفاء بأشكال الديمقراطية السياسية كما تتجلى

في النظام النيابي والأصرار على أهمية الديمقراطية الاقتصادية . وقد حاول رفاة الطهطاوي الخروج من هذا المأزق الحرج ، وهو الحلم بالملكية المفيدة التي تعفى البلاد من أوتوقراطية الولاية الرجعيين من أمثال عباس الاول ، والحلم في الوقت نفسه باصلاح راديكالي يجدد الثورة الاقتصادية في البلاد ، بالاستسلام لحلم كبير يجب العلمين معا ويقوم على تأليه الدولة مجسدة في صورة مصلح عظيم من طراز محمد علي

يقول رفاة الطهطاوي في «مناهج الالباب» (ص ٣٤٩) :
« فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين ، احدهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدائرة للمفاسد ، وثانيهما القوة المحكومة وهي القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المنمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعاداته دنيا وأخرى . فالقوة الحاكمة العمومية ، وما يتفرع عليها ، تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية ، هي امر مركزي تنبعث منه ثلاثة اشعة قوية تسمى اركان الحكومة وقواها . (يقصد سلطاتها) ، فالقوة الاولى (يقصد السلطة الاولى) ، قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من احكام الشريعة او الساسه الشرعية (يقصد السلطة الشريعية) ، النسانية قوة القضاء (يقصد السلطة القضائية) ، وفصل الحكم . الثالثة قوة التنفيذ للاحكام ، بعد حكم القضاة بها (يقصد السلطة التنفيذية) . فهذه القوى الثلاث ترجع الى قوة واحدة ، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين »

هذه القوة الملوكية التي يحدثنها عنها رفاة الطهطاوي

ويقول أنها منبع السلطات الثلاث : السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، ليست الا سيادة « الدولة » أو ما يسمى فى الفقه الدستورى Sovereignty of the State ، وهى ليست بالضـــــرورة ملكية ، فقد تكون جمهورية أو ارستقراطية . والسلطات الثلاث السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية تنبثق من شخصية الدولة وهذه الشخصية المعنوية عند الطهطاوى كما هى عند مونتسكيو اكبر من مجموع أجزائها ، وهى مجسدة فى « الملك » أو « الأمر » أو صاحب السيادة فى المجتمع . أما ما يسميه الطهطاوى القوة الملوكية « بمعنى Souveraineté وليس بمعنى المونارخية Monarchie هذه القوة الملكية هى عند الطهطاوى « واحدة » وهى فى الوقت نفسه « مشروطة بالقوانين » ، وهذا بالضبط موقف مونتسكيو . سلطة الدولة ، أو « القوة الملوكية » اذن لها مقياسان لشرعيتها : انها واحدة ، أى مجسدة لارادة واحدة ، فهى غير قابلة للتجزئة ولا للتعدد ، كالتعدد التابع من تعدد الارادات كما فى دول الممالك أو أمراء الاقطاع ، وانها خاضعة لسيادة القانون ، والا كانت هذه الارادة الواحدة خاضعة لنزوات الحاكم المستبد . وانشق السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية من هذا الكيان الواحد ليس معناه تجزئة هذا الكيان الى ثلاثة كيانات مستقلة معبرة عن ثلاث ارادات مستقلة ، فالسلطات الثلاث اشبه شئ بثلاثة اشعة منبعثة من مركز واحد . ومن هنا كان فى نظرية الطهطاوى السياسية كما بسطها فى « مناهج الاسباب » درجة من درجات « تأليه » الدولة ، على الطريقة الهيكلية التى تعسد « الدولة » تجسيدها للروح

المطلق . وقد دعاه تأليه الدولة الى اتخاذ موقف شبيهه بموقف فلاسفة الرجعية من نظرية حق الملوك الالهى ، فعاد بالفكر السياسى الى ما قبل مونتسكيو : كتب الطهطاوى فى « مناهج » الالباب « (ص ٣٥٤) يقول :

« ثم ان للملوك فى ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا وعليهم واجبات فى حق الرعايا . فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه وان حسابه على ربه ، فليس عليه فى فعله مسئولية لاحد من رعاياه ، وانما يذكر للحكم والحكمة من طرف ارباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لاخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم : الدين النصيحة . فقلنا :

لمن يا رسول الله قال : لله ولكتابه ولرسله ولائمة المسلمين وعامتهم . وأيضا للانسان فى نفسه محكمة تجرى الاحكام على صاحبها ، وهى الذمة التى هى النفس اللوامة أو المطمئنة ، فهى قاض لا يقبل الرشوة . فاذا فعل الملك كفير ما لا يوافق لامته عاقبته نفسه لان نور الحق يسطع فى القلب . واذا فعل الملك ما لا ينبغى فعله لا تطمئن نفسه الى ذلك ولا يسكن قلبه اليه ولا يفرح به . وأما فعل الخير فتطمئن اليه النفس ويركن اليه القلب وينشرح له الصدر »

رفاعة الطهطاوى اذن فى « مناهج الالباب » يسقط المسئولية عن رئيس الدولة ويجعل محكمته فى ضميره وأمام ربه وأمام الراى العام وأمام التاريخ ويجعل مدى تقييد ارادته مقصورا على اسداء النصح له بالحسنى .

فلننظر الان أن كان رفاعة الطهطاوى قد انتقل بفكره السياسى فى أواخر أيامه الى معسكر الرجعية وتبرير الملكيات المطلقة ، بل والى احياء نظرية حق الملوك الالهى ، أم أنه ظل يتحرك داخل الاطار الديمقراطى الذى اختاره

لنفسه في صدر حياته مع بعض الميل الى المحافظة والاعتدال
التمثيلين في نظرية الملكية المقيدة بدلا من الدعوة الجمهورية
الواضحة التي لازمت تفكيره الاول . يقول الطهطاوى في
« مناهج الالباب » (ص ٣٥٥) :

« فذمة (يقصد ضميمير) الملوك كذمة غيرهم تتأثر
بالانبساط من الخير والانقباض من الشر ، فالذمة حكم عدل
تنفر غالبا من الظلم والجور ، فهي عنوان الخوف من الله
تعالى في كونها تحمّل الملوك على العدل . ومما يحماهم
على العدل أيضا ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي ،
أى رأى عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم
من الممالك . فان الملوك يستحون من اللوم العمومي ،
فالرأى العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والاكابر ،
لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه . فويل لمن نفرت
منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب »

ان هذا الكلام يتمم سابقه وجوهره كلمتان : مسئولية
الملوك معنوية لا قانونية . الملوك لا يحاكمون ولكن يشار
عليهم ويخلعون . ان محكمة الملوك الكبرى هي رأى العام ،
والرأى العام سلطان قاهر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل
في قضائه . فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم
بما يفضحه من العيوب . الرأى العام هو الذى يقرب
العروش وبغير نظم الحكم . هذا المنطق هو نفس المنطق
الذى استخدمه الثائر سان جوست أيام الثورة الفرنسية
حين كثر الحديث عن محاكمة الملك لويس السادس عشر ،
ولكن سان جوست عبر عنه بعبارات دموية حين قال :
الملوك لا يحاكمون ، وهذا الرجل اما أن يحكم واما أن
يموت . ومن يتأمل موقف الطهطاوى يجد أنه شديد
الشبه بالفقه الثورى الذى أشار به سان جوست : حيث

ترتفع المسؤولية القانونية تحل محلها المسؤولية الشاملة التي لا تجدى معها جزئيات القانون . وهذا منطلق الثورات

وقد واجه مونتسكيو هذه المشكلة في كتابه « روح القوانين » ، فأفتى بعدم مسؤولية الملك رغم انه على رأس السلطة التنفيذية ولكنه أفنى بمسئولية ناصحيه ووزرائه قال مونتسكيو :

« ولكن رغم ان السلطة التشريعية في دولة حرة لا حق لها في ابطال أعمال السلطة التنفيذية ، فان من حقها ، بل ويجب أن تملك وسائل بحث الطريقة التي يطبق بها ما تصدره من قوانين ، وهي مزية تتفوق بها هذه الحكومة على حكومة كريت واسبرطه ، حيث الحكام لا يقدمون حسابا عن أعمالهم في ادارة الدولة

« ولكن ايا كانت نتيجة هذا البحث ، فلا يجوز للسلطة التشريعية أن تمثل سلطة محاكمة من اودعت فيه السلطة التنفيذية سواء شخصه أو أعماله بطبيعة الحال ، اذ يجب أن يكون شخصا مقدسا ، لان من الضروري لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحول الى قوة تحكيمية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معناه انتهاء الحرية على الفور

« ففي هذه الحالة ، لا تصبح الدولة ملكية بل تصبح نوعا من الجمهورية ، وتكون مع ذلك خالية من الحرية ولكن بما أن الشخص الذي اودعت فيه السلطة التنفيذية لا يمكنه أن يسوء استعمالها بغير ناصحين فاسدين ومن يدهم القانون كالوزراء مثلا ، فان هؤلاء الناس تمكن محاكمتهم ومماقبتهم برغم حماية القوانين لهم بوصفهم مواطنين ٠٠ الخ »

وهذه الفتوى ترفع المسؤولية عن الملك أو رئيس الدولة مع جواز محاسبة وزرائه ومشيريه وهي متمشية مع نظرية مونتسكيو العامة في الملكية المقيدة بالقوانين التي بموجبها يصبح الملك أو رئيس الدولة فوق القانون ، وبالتالي فهو يملك ولا يحكم . أما نظرية الطهطاوى التي جمع فيها النقيضين : رفع المسؤولية القانونية تماما عن كاهل ولى الامر وصاحب السيادة مع تحميله المسؤولية الشاملة أمام الرأى العام واجازة خلعه بقوة الثورة فهي بمثابة قوله أن « القوة الملوكية » ليست مسئولة قانونا ولكنها مسئولة سياسيا . وهي وجهة نظر في نظم الحكم ، ولكنها بغير جدال لا تنبع من المقومات التي قدمها مونتسكيو وقبلها رفاة الطهطاوى أساسا لفكرته عن الملكية المقيدة كنظام أمثل للحكم . يقول الطهطاوى في « مناهج الالباب » (٣٥٣ - ٣٥٤) :

« ثم ان الحكومة التي عبرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة ، هي من مقولة النسب والاضافات ، تقتضى حاكما ومحكوما ، يعنى ملكا ورعية ، فلا يفهم الملك الا بالرعية ولا تفهم الرعية الا بالملك كالأبوة والبنوة . فلهذا وجب أن نتبين كلا منهما مع ما يتعلق به ، ونبتدىء بولاية الامور فنقول :

« ولى الامر هو رئيس أمته ، وصاحب النفوذ الاول في دولته ، وحاكم متصرف بالاصول المرعية في مملكته ، ولا توجد رعية في مملكة منتظمة بدون راع ، والا ضعفت واختلت وشقى أهلها لعدم من يسعى في اسعادهم بتحسين شئونهم

« وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على

موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية ، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين .

« ولما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد ، اختص الملك بمعالي الأحكام ووكلياتها وخلع نفوذه في جزئيات الأحكام على المحاكم والمجالس وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصية ترشد أفعالهم ولا يتعدونها قال بعضهم : ليست في الدنيا جمعية منتظمة (يقصد مجتمع منظم) ولا مملكة معتدلة الأحكام إلا وتكون القوة فيها بالأصول العادلة . فالأصول العادلة تصون ناموس الدولة عن الملامة . ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك السالف من الأحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجز ،

ولا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه ويبطل أحكامه التي جرى مقتضاها . وهذه القاعدة جارية في سائر الممالك . فحرمة الأصول الملكية بصونها عن نقض ما جريانها راجعة في الحقيقة لحفظ حرمة الملك فان بت (يقصد اصدار) الحكم في عهد الملك أنر نتائج أفكاره أو ثمره أو امره ونواهيته وتصديقه عليه ، فهو منسوب الى المنصب الملوكي فلا يسوغ نقضه . وقد كان المنصب الملوكي في أول الامر في أكثر الممالك انتخابيا بالسواد الاعظم واجماع الامة .

ولكن لما ترتب على أصل الانتخابات ما لا يحصى من المفساد والفتن والحروب والاختلافات ، اقتضت قاعدة كون درء المفساد مقدما على جلب المصالح اختيار النوارث في الابناء وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها ، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنا لحسن انتظام الممالك »

فرفاعة الطهطاوى هنا يبيلور في احكام نظرية الملكية المقيدة كما أخذها عن مونتسكيو وأضاف إليها . أول

شرط من شروط قيام الدولة عنده وجود قوة حاكمة
 تهيمن على الرعية كما يهيم الأب على بنيه . وأول شرط
 من شروط شرعية السلطة صاحبة السيادة في الدولة هي
 أن « الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب
 القوانين » . وهذا ما جرى العرف على تسميته بالملك
 الدستوري . ومعنى هذا أن السلطة صاحبة السيادة في
 الدولة لو تحللت من حكم القانون أهدرت شرعيتها .
 وقد كان رفاة الطهطاوى الشاب صاحب « تخليص
 الأبريز » يرى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر
 السلطات ، متأثراً في ذلك بالفقه الثورى الذى تركه جان
 جاك روسو ويعاقبة الثورة الفرنسية في الفكر الفرنسى
 خاصة وفي الفكر الأوروبى بوجه عام . ولكنه في « مناهج
 الألباب » أصبح يرى أن رئيس الدولة هو صاحب
 السيادة ومصدر السلطات . وجوهز السيادة فيه غير
 قابل للتجزئة ولكنه قابل للتفويض . ومن هنا فرئيس
 الدولة يختص « بمعالي الأحكام وولاياتها » أى بإصدار
 القوانين الأساسية ، وفي مقدمتها الدستور أبو القوانين .
 ثم يفوض سلطاته الى المجالس التشريعية والمحاكم للنظر
 فى الجزئيات ولتطبيق القوانين . فرئيس الدولة اذن عند
 الطهطاوى هو مصدر القوانين بالأصالة واذا كانت شرعيته
 ترتكز على خضوعه لحكم القانون ، فمعنى هذا أن رئيس
 الدولة مفلول اليد بما يسننه هو من قوانين أى بالقوانين
 المتوارثة ، أو ما يسميه الطهطاوى « الاصول المرعية فى
 مملكته » ويدخل فيها التقاليد التى تجرى مجرى
 « الاصول » ، فان ابطال قوانين السلف يفض من « القوة
 الملوكية » أو من مبدأ سيادة الدولة . والاصل فى رئيس
 الدولة أنه منتخب ولكن المجتمعات البشرية لجأت الى

الملكية الوراثية لا لقيمتها الذاتية أو لقدرتها على تحقيق الخير العام ولكن اتقاء لشور التنازع على السلطة في الملكيات أو الرياضات المنتخبة

ومعنى كل هذا أن رفاعة الطهطاوى تراجع من ديمقراطية روسو واليعاقبة الى قانونية مونتسكيو . بل لقد نقل سلطة السيادة من الشعب ومن رئيس الدولة الى طرف ثالث معنوى هو « القانون » : وجعل من القانون سيذا على الشعب والملك جميعا . وهذا هو الموقف الارسطاطاليسى الذى لا يفهم للديمقراطية معنى الا فى ظل سيادة القانون ويعتبر كل ارادة عامة لا يعبر عنها بالقانون نوعا من البليوقراطية أو حكم الرعاع لا نوعا من الديمقراطية أو حكم الشعب . ولكن من المهم أن نذكر أن رفاعة الطهطاوى ، رغم اتجاهه الى الديمقراطية المعتدلة المثلة فى زمانه فى مبدأ الملكية المقيدة ، لا يفرغ الوجود الاجتماعى من مضمونه الديمقراطى الثورى ، فهو يعلن الغاية من كل وجود اجتماعى وسياسى فى قوله : « وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية فى الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب احكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية » . أن الغاية الاولى من تأسيس المجتمع المدنى عند رفاعة الطهطاوى هى حماية حقوق الانسان وفى مقدمتها الحقوق المدنية ، وهى الحرية والمساواة ، وكفالة الحقوق الشخصية . فرفاعة الطهطاوى لم يبعد كثيرا فى فهمه لمضمون الوجود الاجتماعى والسياسى عن موقفه الثورى الاول الذى أخذه شابا عن الفسكرك الثورى الاوروبى والحرية والمساواة لاتزالان فى وجدانه أولى غايات الوجود الاجتماعى . فهو اذن بهذا المعنى غدا معتدلا فى الشكل ولكنه حافظ على ثورية المضمون

انظر الى مونتسكيو وما قاله عن غاية الحكومة في «روح القوانين» (الكتاب ١٦ ، المطلب ٥ ، ٦)

« ورغم ان كل الخدمات لها غاية واحدة ، وهي المحافظة على المجتمع ، الا أن لكل منها غاية أخرى معينة بالإضافة الى ذلك : فالتوسع التخوم كان غاية روما ، والحرب كانت غاية أسبرطة ، والدين غاية القوانين اليهودية والتجارة غاية مرسيليا ، والاستقرار العام غاية قوانين الصين ، والملاحة غاية قوانين رودس ، والحرية الطبيعية غاية الهمسج . وبوجه عام فان لذات الامر هي غاية دولة الطفيان ، وغاية الملكيات مجد الامر ومجد الملكة ، وغاية بولندا هي حرية الافراد ، ومن هنا نتج كبت المجموع

» وهناك أمة واحدة في العالم لدستورها غاية مباشرة هي الحرية السياسية . وسوف نبحث فيما يلي المبادئ التي تقوم عليها هذه الحرية ، فاذا تبينت سلامتها كانت الحرية في اكمل حالتها

« وفي كل حكومة هناك ثلاثة أنواع من السلطة : التشريعية والتنفيذية فيما يتصل بالامور القائمة على قانون الامم ، والقضائية فيما يتصل بالامور القائمة على القانون المدني »

والحكومة المثلى في نظر مونتسكيو هي حكومة إنجلترا لان غايتها هي تحقيق الحرية السياسية ، ووسيلتها الى تحقيق هذه الغاية العمل بمبدأ « فصل السلطات » : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وهو جوهر الدستور البريطاني الذي يعد المثل الاعلى لنظام « الملكية المقيدة » في العالم . وقد أشاد مونتسكيو في « روح القوانين » بالدستور البريطاني وبنظرية فصل السلطات وبنظام الملكية المقيدة ودعا الفرنسيين ايام البوربون والملكية

المستبدة الى الاخذ بنظام الحكم في انجلترا ، وقد اخذ
رفاعه الطهطاوى عن مونتسكيو هذا الاعجاب بالدستور
البريطانى وبنظرية فصل السلطات التى غدت فى زمنه
النظرية السائدة فى كافة الدساتير الديمقراطية سواء فى
الملكيات المقيدة او فى الجمهوريات . كذلك اخذ الطهطاوى

عن مونتسكيو نظريته فى أن رئيس الدولة (الملك) هو
رأس السلطة التنفيذية ، وانه يحكم من خلال وزرائه
وبالتالى فهو يملك ولا يحكم ، وهو وضع يجعله فوق
القانون ويعفيه من المسؤولية القانونية ويجعله غير قابل
للمحاسبة الا معنويا فاذا بحثنا عن السند الفقهي الذى
استند اليه مونتسكيو فى نظريته بأن الملك ينبغي أن يكون
على رأس السلطة التنفيذية ، وجدنا مونتسكيو يقول فى
« روح القوانين » (الكتاب ١١ ، المطلب ٦) : « ان السلطة
التنفيذية يجب ان تكون فى يد الملك ، لان هذا الفرع من
فروع الحكومة يحتاج الى سرعة فى الانجاز ، وبالتالى
فأداؤه بمعرفة شخص واحد أفضل من أدائه بمعرفة
اشخاص متعددين . وعلى العكس من ذلك : كل ما يتوقف
على السلطة التشريعية غالبا ما تؤديه الكثرة خيرا مما

يؤديه فرد واحد » نفس هذا المنطق نجده فى رفاعه
الطهطاوى الذى يقول فى « مناهج الالباب » : « ومن مزاي
ولاة الامور ايضا ان التفوذ الملكى بيدهم خاصة لا يشاركهم
فيه مشارك ، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد
الجسيمه ، حيث ان اجراء المصالح العمومية بهذه المثابة
ينتهى بالسرعة لكونه منوطا بارادة واحدة بخلاف ما اذا
تيط بارادات متعددة بيد كثيرين ، فانه يكون بطيئا » .

هذا الراى فى وضع « القوة الملوكية » او رئيس الدولة على
رأس السلطة التنفيذية قد أدى بمونتسكيو ثم برفاعه

الطهطاوى من بعده الى اعتبار السلطة التشريعية مجرد
غرفة للمشورة تشير على رئيس الدولة دون أن يكون فى
مشورتها أية درجة من درجات الإلزام ، أو بلفظة الطهطاوى :
« فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات وعمل
القرارات على ما تستقر عليه اراء الاغلبية ، وتقديم ذلك
لولى الأمر » أى أن سلطات السيادة أصلا مودعة فى رئيس
الدولة بوصفه ولى الأمر ورأس السلطة التنفيذية . واحترام
رئيس الدولة لقرارات السلطة التشريعية ليس من صفات
سيادة ذاتية مودعة فيها ، ولكن من احترام رئيس الدولة
لقراره أن يغوض بعض سلطاته أو « يخلمها » على هذه
السلطة المعاونة له . وهذا هو المبدأ الأساسى فى النظرية
الدستورية القائلة بأن « الدستور منحة من الملك » أو
« خلمة » منه بلفة رفاعه الطهطاوى وحين واجه مونتسكيو
نفس الموضوع وهو طبيعة العلاقة بين السلطة التشريعية
والسلطة التنفيذية ، أعلن « ان السلطة التشريعية فى دولة
حرة لا حق لها فى إبطال أعمال السلطة التنفيذية » . وهو
يقصد بذلك الملك أو رئيس الدولة ، لان مونتسكيو أجاز
محاكمة الوزراء والاعتراض على أعمالهم . وفصل فصلا
باتا بين شخصية رئيس الدولة وبين من يستخدمهم من
وزراء ، فجعل من رئيس الدولة « شخصا مقدسا » أو
« رمزا » كما يقول الفقه الدستورى الانجليزى بينما جعل
من الوزراء أشخاصا ماديين قد يجنحون الى الانحراف
بالرأى أو بالفعل ، أو بلفة مونتسكيو : « لان من الضرورى
لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحول الى
قوة تحكمية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معناه
انتهاء الحرية على الفور »

فسيادة السلطة التشريعية على الملك أو رئيس الدولة

عند مونتسكيو ثم عند الطهطاوى من بعده دلالة انتهاء الحرية فى الدولة ، ومظهر من مظاهر قيام الجمهورية ، ومنه نفهم أن قيام الجمهورية رغم استناده الى سيادة الشعب أو ما يسمى عادة بالديمقراطية ، يتضمن اختفاء الحرية . وهو رأى يبدو غريبا فى ظاهره ، ولا سبيل الى فهمه الا بالرجوع الى كتاب « السياسة » لارسطو حيث يقول ارسطو ان الخطر الحقيقى على الحرية فى الدولة ليس فى طغيان الحاكم أو ولى الامر وانما هو فى طغيان الرعاع وزعماء الرعاع الممثلين للجماهير فى السلطة التشريعية . فسيادة زعماء الرعاع على ولى الامر هى فى نظر ارسطو سيادة الرعاع على « القانون » وعلى حكم القانون المجسد فى الملك أو رئيس الدولة ، وحيث يختفى القانون تختفى الحرية

فليس من شك اذن فى أن رفاة الطهطاوى بعودته فى « منهج الالباب » الى مونتسكيو بل والى ارسطو من قبله قد اتجه الى المحافظة متمثلة فى نظرية الملكية المقيسدة بالقانون او الملكية الدستورية ، وانه قد تخلى عن كثير من ثورياته وليبراليته المطلقة التى تجلت أوضح ما يكون فى « تخليص الابريز » . هذه الرجعة الى ارسطو وتاليه القانون والديمقراطية القانونية مباشرة وعن طريق مونتسكيو ليست غريبة فى الطهطاوى الشيخ ، وقد افضت اليها جملة عوامل ربما كان أحدها ما نزل بالطهطاوى من عنت شديد بين حكم محمد على واسماعيل على ايدى الولاة الرجعيين وربما كان ثانيها أن رفاة الطهطاوى الشيخ الذى توفى عن الفى فدان قد أصبح نفسه أحد أبناء الطبقة الحاكمة وقطبا من اقطاب الارستقراطية المصرية التى تكونت فى القرن التاسع عشر بفضائل محمد على

وأبراهيم ثم بفضل سعيد واسماعيل وحلت درجة درجة
محل الأرسقراطية التركمية والأرسقراطية الملوكية
ولكن قد يكون من الظلم لرفاعة الطهطاوى أن ننسب
اتجاهه للاعتدال والمحافظة الى مجرد تغير وضعه الطبقي .
فقد كان رفاعة الطهطاوى طيلة حياته ينظر الى محمد على
نظرة بطل منقذ انتشل مصر من ظلمات الجهل والظلم
الملوكى وأرسى فيها قواعد الدولة الحديثة . وفي «مناهج
الالباب» فصول عديدة تتناول ما أجراه محمد على من
اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك وشقعه عصا الطاعة
على السلطان العثمانى . وقد شبه رفاعة الطهطاوى محمد
على فى كل مناسبة بالاسكندر الأكبر فى فتوحاته وفى
اصلاحاته ، بل هو يصفه بأنه « نانى فحول أمراء مقدونيا
محمد الاسم على الشأن » باعتبار ان الاسكندر الأكبر
كان أول فحول أمراء مقدونيا . (« مناهج الالباب » ص
٢٠٦) وقد كان أرسطو مؤدب الاسكندر الأكبر ومفلسف
نظامه ، فلا عجب أن تكون عبادة البطولة قد دفعت
الطهطاوى الى تقمص شخصية المعلم الاول وجعلت منه الداعية
الأكبر لتأليه الدولة على غرار ما فعل هيجل بنابوليون ،
فتبنى نظرية « حق الدولة الالهى » وأحلها محل نظرية
« حق الملوك الالهى » . ولكن ثقافة الطهطاوى اللاتينية
وتربيته الاولى على ايدى ثوار الفكر الفرنسى البورجوازى
كانا وقاء له من أن يتوه فى متاهات الفكر المثالى
الميتافيزيقى الالمانى وجعلاه يلتمس تأليه الدولة فى تأليه
« القانون » على غرار ما فعل أرسطو ثم مونتسكيو ، فلم
يخرج الطهطاوى فى شىء مما كتب عن اطار الديمقراطية
المعتدلة التى كان أشيع نظام يمثلها فى القرن التاسع
عشر هو نظام « الملكية المقيدة » ، ولا شك أننا لو حاولنا

أن نبحث في شخصية محمد علي وعصره عن سيادة القانون أو عن الديمقراطية المعتدلة لما وجدنا من هذه المعانى معنى واحدا ، رغم تعدد صفات البطولة التى يمكن أن نلمسها فى شخصية محمد علي وفى شخصية عصره . ولكننا لا ينبغي لنا أن ننسى أن رفاعة الطهطاوى كتب « مناهج الالباب » فى عصر اسماعيل ولعصر اسماعيل حين أخذت بدايات الفكرة الدستورية وسيادة القانون تتبلوران فى مصر وتطرحان قضية الشرعية القانونية أساساً لنظام الحكم مكان فلسفة سيف المعز . وذهب الى بنى عليها نظام محمد على . واذا كان عصر اسماعيل قد خلا من معالم البطولة الرومانتيكية التى قام عليها عصر محمد على ، فليس من شك انه كان البداية الحقيقية فى بلادنا للبحث المنظم عن شرعية الحكام وشرعية نظم الحكم ، أى البداية الحقيقية لكفاح الشعب المصرى من أجل الدستور

ولعل أهم ما يلاحظ على تطور الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى عند رفاعة الطهطاوى من مرحلة الشباب و « تخليص الأبريز » الى مرحلة الشيخوخة: و « مناهج الالباب » ان الطهطاوى رغم اتجاهه الى الاعتدال بل وربما الى المحافظة فى الفكر السياسى وفى نظرية الحكم فقد اتجه نحو الراديكالية فى فكره الاجتماعى والاقتصادى ، بل أكاد أقول انه اتجه نحو الاشتراكية المعتدلة . ولم يكن الطهطاوى نسيب . وحده فى هذا التحول من الايمان بالاقتصاد الليبرالى القائم على نظرية حرية التجارة وحرية الصناعة وحرية العمل ، والممثل فى فلسفة « دعه يعمل ، ودعه يمر » وما يسمى عادة بنظرية « الحد الأدنى من تدخل الدولة » فى قطاعى الانتاج والخدمات ، الى الايمان بتدخل الدولة لتنظيم العلاقات بين العمل ورأس

المالُ فان عدداً كبيراً من مفكرى البورجوازية الثوار الذين
تبنوا الفلسفة الليبرالية المطلقة فى مطلع القرن التاسع
عشر قد عدلوا عنها بتقدم القرن بعد ما لمسوا بانفسهم
الانار الاجتماعية والاقتصادية الوخيمة المترتبة على عربرة
النظام الرأسمالى فى ظل الحرية المطلقة التى أقرها النظام
الليبرالى فى المجتمعات الاوروبية ، واتجهوا الى ألوان
مختلفة من الاشتراكية بعضها مسرف للغاية (ماركس
وانجلز) وبعضها معتدل واضح الاعتدال (ستوارت ميل
وبرودون) للحد من استغلال الانسان للانسان ودعوا
لندخل الدولة لتنظيم العلاقة بين العمال ورؤوس
الاموال : بعضها دينى المنايع (سان سيمون وف.ب.موريس
وتشارلز كنجلى) وبعضها مثالى طوبوى (روبرت أوبن
وفورييه والايكاريون) .وبعضها مادى نابع من فلسفة
المنفعة التى وضع أساسها الفيلسوف بنسام وتلميذه
النقيب جيمس ميل

وقد ظهر هذا التحول من الليبرالية الى الراديكالية
والى الاشتراكية المختلفة اول ما ظهر وأكثر ما ظهر بقيام
ذلك الجدل الخطير الذى هز الفكر السياسى والاجتماعى
والاقتصادى حول ما يسمى بنظرية القيمة . وقد تجمع
الفكر الاقتصادى الليبرالى الكلاسيكى حول لواء امامه
ريكاردو الذى نادى بأن رأس المال هو أهم عنصر من عناصر
« القيمة » فى الانتاج ، فتصدى فلاسفة الراديكالية
وفلاسفة الاشتراكيات المتعددة لنقض هذه النظرية والمناداة
بأن « العمل » هو أساس القيمة الاول ، وأن لم يكن
الأساس الوحيد ، وقد ظلت هذه الحرب العقائدية مستعرة
حتى قبل أن يبلور كارل ماركس نظريته فى « رأس المال »
بأن « العمل أساس القيمة » بل وأساسها الوحيد

ولقد كان رفاعة الطهطاوى يعيش أولا بأول مع آخر تطورات الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى أوروبا ويتابع عن كثب ما يكتبه فورييه وبرودون وعامة الراديكاليين والاشتراكيين المعتدلين فى موضوع « القيمة » . وقد انعكس كل هذا فى كتابه « مناهج الالباب » الذى تصدى فيه لمناقشة العلاقة بين العمل ورأس المال ونقل مشكلة « القيمة » الى أرض مصر محاولا تطبيقها على علاقة الفلاح بالمالك وعلى علاقة العامل بالراسمالية الجديدة التى أخذت تترعرع فى البلاد . قال الطهطاوى :

« ثم اختلف : هل منبع الفنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض وانما الشغل مجرد آلة وواسطة لقيمة له لا بتطبيقه على الفلاحة ، أو أن الشغل هو أساس الفنى والسعادة ، ومنبع الاموال المستفادة ، وانه هو الاصل الاولى للملة والامة ، يعنى أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون اليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة ، فالفضل للعمل ، وأما فضل الأرض فهو (ثانوى) ، « مناهج الالباب » ص ٨٤)

هكذا بسط الطهطاوى قضية القيمة بمنتهى الوضوح والتحديد . وبعد أن طرح قضية القيمة فى الانتاج بكل هذا الوضوح والتحديد ، أدلى برأيه فى عبارات قاطعة لا تغفل وضوحا أو تحديدا ، وهذا الرأى فى ايجاز هو أن القيمة فى الانتاج لها مصدران : العمل وهو يأتى فى المقام الاول ورأس المال وهو يأتى فى المقام الثانى :

« فميسرة الزارع ، أى صاحب الزرع واقتداره على البذر والاجرة ثروة له ، فهى منبع الايراد بعد الشغل . والشغل وهو العمل ، منبع الايراد قبل تحصيل البذر وأجرة الحارث . وهذا ينتج ان منبع السعادة الاولى هو

العمل والكد ومزاولة الخدمة ، ومع أن كد العمل مصدر السعادة الاصلى ، فهو أيضا يعين صاحب المسيرة على تكثير ميسرته بقوة العمل ومضاعفة الهمة حسب الطاقة ازيد مما تساعد خصوبة الارض عليه لو زرنا أرضا خصبة . وميزنا ما يمكن أن ينسب من ايرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدته ، وجدنا محصول العمل أقوى من محصول الخصوبة

» ودليل ذلك أن الامة المتقدمة في ممارسة الاعمال والحركات الكدية ذات الكمالات العملية المستكملة للادوات الكاملة والالات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت الى أعلى درجات السعادة والفنى بحركات أعمالها بخلاف غيرها من الامم ذات الاراضى الخصبة الواسعة الفاترة الحركة . فان أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج . فاذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وافريقية ظهر لك حقيقة ذلك

» فمن هذا يظهر ان أساس الفنى مبنى على كثرة الاشغال والاعمال ، فهى مصادر وموارد للاموال ومنايع لاسعد الاقبال . (« مناهج الالجاب » ص ٨٧ - ٨٨) .

وبعد ان يطرح رفاة الطهطاوى مشكلة القيمة في عمومها ويقرر ان نصيب العمل في القيمة أكثر من نصيب رأس المال (المجسد فى الارض وفى الاجور وفى تكاليف الانتاج ، نراه ينتقل الى وصف الحالة كما رأها فى مصر فى زمنه فيقول :

» ثم ان المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتنى لفوائد هذه الاصلاحيات الفلاحية الناتجة فى الغالب عن العمل واستعمال القوى الالية والمحتسك لمحصولاتها الايرادية ، انما هو طائفة الملاك . فهم من دون

أهل الخدمة الزراعية متمتعون بأعظم مزية . فأرباب
 الاراضى والمزارع هم المفتنمون لنتائجها العمومية
 والمتحصلون على فوائدها ، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء
 من محصولها له وقع ، فلا يعطون للاهالى الا بقدر الخدمة
 والعمل وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم فى مقابلة
 المشقة . يعنى ان الملاك فى العادة يتمتعون بالمتحصل من
 العمل . ولا تدفع فى نظير العمل الجسيم الا المقدار اليسير
 الذى لا يكافىء العمل ، كما ان ما يصل الى العمال نظير
 عملهم فى المزارع او الى أصحاب الآلات فى نظير اصطناعهم لها
 هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد الى الملاك .
 فان المالك يستوفى بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة
 وجميع كلفها ، يأخذ محصولها بتمامه بوصف ايراد
 للارض وعلف للمواشى واجرة للالات ، ولا يعطى لارباب
 الاعمال والاشغال منها الا قدرا يسيرا ، ولا ينظر
 الى كون بعض هؤلاء العمال هو الذى حسن الزراعة
 بشغله واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات
 عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشكالها ، فان حق التمليك
 ووضع اليد على المزارع مسوغ للملاك ولواضعى الايدي
 ان يتصرفوا فى عمليات املاكهم التصرف التام وان يعطوا
 للعمال بقدر ما يظنون انه من لياقتهم . ويعتقد المالكون
 انهم ارباب استحقاق عظيم بسبب التملك وانهم اولى
 بالسعادة والفنى مما يتحصل من عمليات الزراعة ، وان
 عداهم من اهل المملكة لا يستحق من محصول الارض
 شيئا الا فى مقابلة خدمته ومنفعته المأمور بأجرائها فى حق
 ارضهم . فيتربط على هذا ان كل من يريد من الاهالى
 ان يتعيش من الخدمة التى هى العمل ، يصير مضطرا
 لان يخدم بالمقدار الذى يتيسر له أخذه من الملاك بحسب

رضائهم ، ولو كان هذا القدر يسيرا جدا لا يساوى العمل ، لا سيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغالين فانهم يتناقصون في الاجر ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الارض مع أن الارض انما يتحسن محصولها بالعمل ، فلا يمكن ان يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب إلا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الاجرية الذين تناقصت اجرتهم . كما ان ارباب الاملاك يحتكرون جميع الصنائع لان الصنائع كلها تسعى وتنهض في الاشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الزراعة كالحدادة والنجارة وجميع صنائع اهل الحرف المتعلقة بامور الفلاحة » .

(« مناهج الالباب » ص ٩٣ - ٩٤)

بعبارة أخرى فان رفاة الطهارى يحتج احتجاجا صارخا على قيام حالة الاستغلال البين من جانب الملاك للفلاحين وعامة العمال الزراعيين ويرفض الاساس الاقتصادي الكلاسيكى الذى يقوم عليه توزيع حاصل الزراعة في النظام الاقطاعى وفي النظام الرأسمالى وهو اعتبار ان الملكية او رأس المال اساس القيمة فى الانتاج ، ويطالب باعتبار العمل أساسا للقيمة وتوزيع غلة الارض بناء على ذلك . وهو يحتج على حرية « التصرف التام » التى يتركها المجتمع للملاك واصحاب رؤوس الاموال فى املاكهم وفى عائد هذه الاملاك . وهو اخيرا يحتج على الاعتماد التام على قانون العرض والطلب فى تحديد اجور الفلاحين والعمال . باختصار هو ينقض الأركان الاساسية التى يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى ويطالب بتدخل الدولة لحماية العمال من الملاك أو أصحاب رؤوس الاموال وذلك بتحديد حد ادنى للاجور باعتبار العمل الاساس الاول للقيمة فى الانتاج ثم يليه رأس المال ثم

ترفع نبرة رفاة الطهطاوى في التنديد باستغلال الملاك للفلاحين الى درجة التحذير من القلق الاجتماعى الذى قد يتبلور في « ثورة الفلاحين »

« فحديث الزرع للزراع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل ، ولا يستند في تخنن الاجير الى أن المالك دفع رأس ماله في مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها ، فهو الاحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة ، وأنه الاولى بريج أمواله العظيمة ، فهو الأصل في الترييح ، وان عملية الفلاح انما هي فرعية انتجها وحسنها رأس المال . فان هذه التعليقات محض مغالطة . . فمواكسة المالك له في

تقليل اجرته محض اجحاف به ووصف استملاك الاراضى والصرف على الزراعة من رأس مال المالك لا يقتضى كونه يستوعب جل المحصولات ويجحف بالاجير نظرا الى ازدهام أهل الفلاحة وتنقيصهم للأجر وسنوعهم على بعضهم بالمزايدات التنقيصية وهذا لا يثمر محبة الاجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنباً) ، فان هذا فيه ايذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعاً » (« مناهج الالباب » ص ٩٥ - ٩٦)

لو استعرضنا تاريخ الفكر المصرى الحديث منذ الحملة الفرنسية لوجدنا ان « مناهج الالباب » لرفاعة الطهطاوى هو اول محاولة للدفع عن اصحاب الجلايب الزرقاء وعن الطبقة العاملة المصرية بوجه عام . فالكتاب اذن كتاب خطير من حيث انه عمق كفاح الفكر المصرى في سبيل الديمقراطية من مجرد البحث عن اشكال الحكم والعلاقات السياسية بين الحاكم والمحكوم الى البحث عن اركان الديمقراطية الاقتصادية وعن اسس العدالة الاجتماعية

٠٠ ولا شك أن راديكالية رفاة الطهطاوى فى أواخر حياته ، بتركيزها على ضرورة تغيير العلاقات الاقتصادية فى الريف المصرى وبتركزها على ما كان يصيب الريف المصرى يومئذ من مكفنة يبدو انها كانت تجرى على نطاق واسع نجم عنه اختلال فى التوازن بين العرض والطلب فى سوق العمالة الزراعية ، انما كانت من الناحية التاريخية ، لو جاز لنا أن نقيس تطور الفكر المصرى على تطور الفكر الاوروبى ، بمثابة فلسفة الطليعة البورجوازية التقدمية الثائرة على الاقطاع وعلى كبار الملاك أكثر منها فلسفة بروليتارية بحتة فلسفت احسب أن الطهطاوى كتب ماكتب لتقرؤه البروليتاريا المصرية ريفية كانت أو مدنية ، وانما كتبه لاشاعة الوعى بين مثقفى الطبقة الوسطى لتأليبهم على العلاقات شبه الاقطاعية التى كانت تسود الافتصاد الريفى المصرى بغية دفع عجلة الثورة الصناعية بكافة علاقاتها المدنية الى الامام . فمن تجربة الفكر البورجوازى الثائر فى أوروبا منذ الثورة الفرنسية نجد أن تركيز البورجوازية الثائرة على الظلم الاجتماعى اتخذ أول ما اتخذ هدفا له التشهير بالاستغلال الاقتصادى بين البشر فى مجال الزراعة قبل أن يتجه الى تطبيق هذه الافكار الراديكالية على الاستغلال الاقتصادى فى مجال الصناعة أو التجارة . وبالفعل أفضى تحريرو الفلاحين فى الريف الى التوسع فى الاستثمار المدنى ، سواء بهجرة رموس الاموال من الريف الى المدينة . وقد كان عصر اسماعيل هو البعث الحقيقى لعصر محمد على بعد توقف الحياة فى مصر نحو عشرين سنة تحت حكم عباس الاول وسعيد ، مع فارق واحد ، وهو أن البورجوازية المصرية التى نشأت أيام محمد على انما نشأت فى كنف الدولة ونظام ملكية الدولة لوسائل

الانتاج ، أما فى عصر اسماعيل فقد كانت ازدهارة الطبقة الوسطى ازدهارة فردية بالمعنى الليبرالى المألوف فى اوربا ابان القرن التاسع عشر أى بمعنى انتعاش الاستثمار الخاص فى الاقتصاد المدنى ، الصناعى والتجارى على السواء

لقد عاصر الطهطاوى الشيخ أيضا الى جانب ظهور الرأسمالية فى مصر ، بدايات ظهور الارستقراطية المصرية التى أخذت تحل درجة درجة محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية ، ولا سيما بفضل سعيد باشا « صديق الفلاح » الذى آثر أن يقطع للمصريين بدلا من الاثراك الاراضى الشاسعة ليخلق لنفسه وقاء قويا يظاهاه أمام الباب العالى المتحالف مع الانجليز ، وقد كانت هذه السياسة الاستقلالية سمة من السمات الاساسية لحكم الخديو اسماعيل ولكن ظهور الاقطاع المصرى رغم أنه كان خطوة تقدمية بالقياس الى الاقطاع التركى المملوكى ، كان شأنه فى ذلك شأن الاقطاع التركى المملوكى بحاجة الى فكر بورجوازى ثائر يناوئه ويناجزه لان اقتصاد مصر المدنى ، من صناعى وتجارى ، كان فى صميمه اقتصادا أجنبيا بوجه عام وأوروبيا بصفة خاصة وقد كان وضع العراقيل أمام الارستقراطية المستنمية الى الاستثمار الريفى الاستراتيجى التقليدى تركية كانت أو مملوكية أو مصرية عملا وطنيا تحرريا الى جانب كونه عملا اجتماعيا تقديما ، لانه كان من الحوافز التى حفزت كبار الملاك فى مصر الى الاقدام على الاستثمار المدنى أولا بالمشاركة مع رأس المال الاجنبى ، ثم بالحلول محل رأس المال الاجنبى . وقد كان هذا هو الدور التاريخى لرفاعة رافع الطهطاوى ولليبرالية والراديكالية المصرية التى بلغت أقصى مد لها فى ثورة

١٩١٩ ، ثورة أصحاب الجلايب الزرقاء وقادتهم من أبناء
الاوليجاركية المصرية

من أجل هذا نجد أن أفكار رفاة الطهطاوى ، سواء فى
مرحلته الليبرالية الباكرة ، أو فى مرحلته الراديكالية
المتأخرة ، تنسجم بكافة السمات التى لازمت الفكر
البورجوازى الثورى فى أعقاب كل ثورة صناعية وتجارية
فقد كان رفاة الطهطاوى رسولا من رسل القومية المصرية
التي ظهر نبضها الاول فى « تخلص الابريز » ولكنها
ما لبثت بعد ثلاثين سنة أن ارتفعت نبرتها فى « مناهج
الالباب » حتى غدت كدق الطبول

كذلك دعا الطهطاوى الى التسامح الدينى والى الاخوة
فى الوطن بحرارة واصرار قل أن نجد لهما نظيرا قبل
ثورة ١٩١٩

كذلك حمل الطهطاوى فى « مناهج الالباب » حملة
شعواء على فلسفة الزهد والقناعة والاعراض عن الدنيا
باسم الدين ووصفها بأنها بطالة اختيارية وعدتها خطرا
اجتماعيا وبيلا ينبغى مقاومته ، ومجد الطهطاوى العمل
والادخار وطلب مال للغير واهتم اهتماما بالغا بابرار فكرة
رئيسية هي أن الادخار لا يتعارض مع روح الدين ومن
اقواله الماثورة فى هذا الصدد :

« وقوله صلى الله عليه وسلم : لا تحاسدوا أى لا يحسد
بعضكم بعضا أى لا يتمنى زوال نعمة غيره ، لان الحسد
حرام لقبحه عند المسلمين وغيرهم . . . وليس من الحسد
تمنى الانسان مثل ما للغير لنفسه ، فان هذا هو الغبطة
الممدوحة . » (« مناهج الالباب » ص ٩٦) .
رفاعة الطهطاوى عبر فى هذا الكتاب العظيم ، كما عبر من قبل
فى « تخلص الابريز » عن خلاصة الفكر الثورى ، من

أرازموس ألى برودون الذى ناجز به فلاسفة الطبقة المتوسطة
فلاسفة الارستقراطية ونسلفوا به معاقل الاقطاع ومهدوا
لظهور المجتمع الجديد القائم على حقوق الانسان

فمن أهم المبادئ التى أخذها رفاة الطهطاوى عن
فلاسفة التنوير فى أوروبا وعن فلاسفة الثورة الفرنسية
فكرة التسامح بوجه عام والتسامح الدينى بوجه خاص .
وهو فى « مناهج الالباب » لا يفتأ يحض المصريين على الأخذ
بهذه الفضيلة ، الحاكم منهم والمحكوم . أما الحاكم فهو
يوجه إليه الخطاب قائلاً بعد الاستشهاد بنصائح فنييلون
لجورج الثانى ملك انجلترا :

« ومن هذا يعلم أن الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتدخلوا
فى قضايا الاديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين
لهم فانهم يحملون رعاياهم على النفاق ويستعبدون من
يكرهونه على تعديل عقيدته وينزعون الحرية منه فلا
يوافق الباطن الظاهر فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار
غيره لا يعد الا مجرد حمية وأما التشبث بحماية الدين
لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب ولذلك
كان الجهاد الصحيح لقمع العدو انما يتحقق اذا كان
القصده منه اعلاء كلمة الله عز وجل واعزاز الدين ونصرة
المسلمين لا لحياسة الغنينة واسترقاق العبيد واكتساب
اسم الشجاعة وتحصيل الصيت وطلب الدنيا ففاعل ذلك
تاجر أو طالب وليس بمجاهد » (« مناهج الالباب »
ص ٤٠٦)

وهذا عكس المبدأ السياسى القائل بأن « الناس على دين
ملوكهم » وهو يخاطب الجميع بقوله :

« فلا شك فى جواز مخالطة اهل الكتاب ومعاملتهم
ومعاشرتهم وانما المحظور الموالاتة فى الدين . .

« وبالجملة فرخصة تدين أهل الكتاب بدينهم مؤسسة على اليهود المأخوذة عليهم عند الفتوح الإسلامية وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد في الحقيقة إنما هو لله تعالى وفي العادة أن العهد يلتزمه من يعقده بالطوع والاختيار فهنا يجب الوفاء به . . » (« مناهج الألباب » ص ٤٠٥)
وفي مكان آخر يقول ان الاخوة فى الانسانية تلزم « عباد الله » بالتسامح :

« ثم ان اخوة العبودية النى هى التساوى فى الانسانية عامة فى حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التى هى حقوق العباد وهناك حقوق العبودية الخاصة التى هى الاخوة الاسلامية وهى اكتساب ما يصير به المسلمون اخوانا على الاطلاق » (« مناهج الألباب » ص ٩٨)
ثم ينتقل الطهطاوى الى الاخوة فى الوطن التى تلزم جميع المواطنين بالتسامح :

« ولا مانع أن يعم فى مكارم الاخلاق فجميع ما يجب على المؤمن لآخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن واعظامه وغناه وثروته لأن القنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية التّخوة الوطنية فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل وكذب بعضهم على بعض والاحتقار ثبتت لهم المكارم والآثر ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها وآثرها فلذلك بين عليه الصلاة والسلام قوله المسلم أخو المسلم بقوله لا يظلمه أى لا يدخل عليه ضرراً فى نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو

ماله لأن ذلك قطيعة محرمة تنافي الاخوة

« قال الامام ابن حجر في شرحه على الاربعين النووية بل الظلم حرام حتى للذمي للمسلم أولى أنتهى وهذا يؤيد ما قلناه من أن اخوة الوطن لها حقوق لا سيما وأنها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجوار مما للجار على جاره خصوصا من يقول بأن أهل الحلة الواحدة كلهم جيران ..

« قال ابن حجر وتخصيص ذلك بالمسلم لمزيد حرمة لا لاختصاص به من كل وجه لأن الذمي يشاركه في حرمة ظلمه وخذلانه يدفع نحو عدوه عنه والكذب عليه واحتقاره إلا من حيث مغايرة الدين ثم قال صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا ويشير الى صدره ثلاثا مرات « (« مناهج الالباب » ٩٩ - ١٠٠)

وهكذا أدخل رفاعة الطهطاوى نظرية جديدة على الفكر السياسى والاجتماعى المصرى فى القرن التاسع عشر وهى نظرية « الاخوة فى الوطن » وقد كانت هذه الفكرة جزءا لا يتجزأ من فكرة القومية المصرية ومن فكرة القومية العربية ، التى حلت محل فكرة القومية الاسلامية ، تلك الفكرة التى كانت الامبراطورية التركية والماليسك يستغلونها لأجهاض كل انتفاضة استقلالية فى العالم العربى

ومن أقوى المواضع التى بشر فيها رفاعة الطهطاوى بضرورة التسامح قوله أن كل اضطهاد ديتى خروج على الدين ، وهو يجعل التسامح الدينى آية التمدن من الناحية المعنوية يقابل فى الأهمية أنتعاش الشروة القومية الذى هو آية التمدن من الناحية المادية . وفى هذا يقول :

« ويفهم مما قلناه أن للتمدن أصلين (معنوى) وهو التمدن فى الأخلاق والعوائد والآداب يعنى التمدن فى

الدين والشريعة وبهذا القسم قوام المملكة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها فمن أراد أن يقطع عن ملة تدينها بدينها أو يعارضها في حفظ ملتها المخفورة الذمة شرعا فهو في الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه لها وأولاه حيث قضت حكمته الالهية لها بالاتصاف بهذا الدين فمن ذا الذي يجترى أن يعانده ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة وحسبنا في هذا المعنى قول الكرار أما وقد اتسع نطاق الاسلام فكل امرئ وما يختار فهذا كانت رخصة التمسك بالاديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالف دين المملكة المقيمة بها بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل كما هو مقرر في حقوق الدول والملل . .

« (والقسم الثاني) تمدن مادي وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ويختلف قوة وضعفا باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد وهو لازم لتقدم العمران ومع لزومه فان آداب الاخلاق والآداب يخسبون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم في المناقع وأهل الفلسفة والعلوم الحكيمة النفسية يعتقدون أن الصنائع من المهن والامور الخسيسة وآداب الاقتصاد في الاموال والادارة يبالغون في توسيع دائرة المنافع ووسائل العمارة ويتغالون بتكثيرها في دوائرهم لجباية فوائدهم منها وتيسيرها ويباشرون جمع متفرقها ونظم منثورها ويبحنون عن تشييد كل شاردة وتقييد كل أبدة لأن مصلحتهم تقتضيها وحاكم أغراضهم يرتضيها . » (مناهج الابواب » ص ٩ - ١٠)

والدعوة الى التسامح الدينى فى رفاة الطهطاوى ليست

جديدة فيه فقد رأينا كيف أن باريس بهرته في ١٨٣٠ بما رآه فيها من حرية العقيدة وحرية الشعائر الدينية ، فذهت يصفها بأعجاب في « تخليص الأبريز »

ولكن الجديد في هذا الكلام عن المدنية ، والخطر فيه ، هو أننا لأول مرة نواجه في العربية مشكلة الثقافتين التي تؤرق المجتمعات الغربية منذ الانقلاب الصناعي حتى اليوم . ورفاعة الطهطاوى لا يعرضها على وجهها المبتذل الذى تعرض به الان وبعد قرن كامل من التقدم ، على أنها مشكلة التعارض بين الآداب والعلوم أو بين الانسانيات والدراسات العلمية ، ولكن يعرضها على وجهها الحقيقى الذى تعرفه كل بلاد العالم المتقدم وهو مشكلة التعارض بين المعرفة الكلية والمعرفة الجزئية أو بين الآداب والعلوم من ناحية والتكنولوجيا والفنون التطبيقية من ناحية أخرى . وهو يذكرنا ضمنا بموقف فلاسفة اليونان المتعالى من العمل اليدوى ومن الاعمال المنفعية عامة ، وما شاكله فى الفلسفات المتعاقبة ، ولكنه أيضا يذكرنا ضمنا بقول ادموند برك فى كتابه « خواطر عن الثورة الفرنسية » . « أسفاه ! لقد مضى عصر الفروسية وأقبل عصر الاقتصاديين والحاسبين ! » بل أن رفاعة الطهطاوى ينبه الى تخوف أهل الفكر والمثقفين عامة من سيطرة الرأسمالين أو من يسميهم « أرباب الاقتصاد من الأموال والادارة » على مقاليد المجتمع بقوة المال الناشئ عن توسعهم فى النشاط الاقتصادى

فما موقف رفاعة الطهطاوى من هذا الصراع الحضارى الكبير الذى شطر فلاسفة العالم الحديث الى شطرين لا يزالان يتعاديان الى اليوم ؟

ان الحل الذى قدمه الطهطاوى لهذه المشكلة لا يدل على

نزاهته العقلية فحسب : ولكن يدل على أنه وجد الحسـل
النقدى الوحيد لهذه المشكلة . فهو يقول :

« والفضيلة السانية تؤخذ من قوله صلى الله عليه وسلم :
أو علم ينتفع به أى علم علمه الانسان غيره فصار نافعاً
والعلم النافع مرادف للحكمة المفسرة به فهو ما يوصل الى
الصعات العلية والمناف السنيه ويشمر الثمرات الدنيوية
والاخروية ويدعو الى المكرومة وينهى عن الفبيح وهو المراد
بقوله تعالى : ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً حيث
فسر العلماء الحكمة بتفاسير كثيرة ترجع الى العلم النافع
والافعال الحسنة الصائبة فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم
النظرية والعملية يعنى معرفة الحقائق والاقدام عليها
بالعلم فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية نظرية وعملية
داخلة بهذا المعنى تحت قوله صلى الله عليه وسلم أو علم
ينتفع به . » (« مناهج الالباب » ص ٤٩)

وهذا هو الموقف التقدى الحقيقى لمفكر وقف كما وقف
غيره من المفكرين على أعقاب الثورة الصناعية ، فمنهم من
خاف من الآله وظنها شيطاناً خبيثاً مريداً خرج على الناس
من قاع الجحيم ليفسد على البشر دينهم وأمنهم واستقرارهم
الاجتماعى وليزعزع فيهم فيم الاخلاق ويحطم ما بنته الاجيال
المتعاقبة من حواجز طبقية ، وهؤلاء هم مفكرو الرجعية
المتشبهون عن وعى او غير وعى بالاستقرار الارستقراطى
الجزعون أمام زحف الطبقات البورجوازية والطبقات
البروليتارية الجديدة لتستولى على مكائها فى المجتمع وقد
كان كبير من رجال الدين فى مقدمتهم ، فقاوموا
ما استطاعوا كل أنواع العلوم العقلية والعلوم التجريبية ،
كما كان كثير من الفلاسفة المحافظين فى طبيعتهم ، ينصبون
كالبوم على خرائب الحضارة الارستقراطية باسم ضياع

التراث الأنسانى وامتهان القيم الفكرية . أما فى الطرف الآخر فقد كان هناك مفكرو البورجوازية المبنذلة من اصحاب نظرية «التقدم» والتفاؤل الرخيص ، الذين رأوا فى الآلة مفتاحا سحرىا لباب الجنة الموعودة ، وآمنوا ، وقد بهرتهم الثورة الصناعية والتقدم التكنولوجى العظيم فى القرن التاسع عشر ، أن الانسانية تتقدم بقانون جبرى تقدا مطردا ماديا وعقليا لا رجعة فيه بفضل تقدم العلوم والمخترعات ، بل بدأوا يحلمون بمدن فاخسلة على الارض عمادها سيطرة الانسان على قوى الطبيعة وبدأوا يحلمون بظهور السوبرمان

وقد وقف رفاعة الطهطاوى بين هذين المعسكرين ، معسكر الرجعية الارستقراطية وخدمها الفكرين الذى يتمسح فى الماضى وتراثه ويندب انهيار الفنون والآداب وينسد بالآلة التى مكنت حياة الانسان وجعلت من الانسان مجرد آلة جديدة بلا عقل ولا حكمة ولا ميزان للقيم ، ومعسكر التقدمية البورجوازية التى احتقرت الماضى وتراثه من الفيبات والفنون والآداب والفلسفة والحكمة والعلم النظرى وتادت بأن العلم العملى هو الدين الجديد الذى لا مكان فيه للفيبات

وقف الطهطاوى بين هذين المعسكرين ورفض كليهما ، رفض أن يجرىء وحدة الانسان الى روح ومادة ، رفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسانية على أساس روحانى بحت ، ورفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسانية على أساس مادي بحت . كذلك رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى كلى وجزئى ونظرى وعملى كما رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى معرفة انسانية ومعرفة طبيعية . رفض أن يفصل الانسان عن الطبيعة ورفض

أن يفصل الطبيعة عن الانسان . فبنى دعوته على أن كل علم وكل فن وكل فكر وكل نشاط بشرى لا غناء عنه في بناء الانسان ، لا فرق في ذلك بين العقلى والنقلى وبين الفكرى والمادى ، وبين النظرى والعملى وبين الجميل والنافع ، كلها وجوه من المعرفة تحقق التكامل الانسانى والسعادة الانسانية

فرعاية الطهطاوى اذن كان نموذجا راقيا للمفكر البورجوازى الذى وقف فى عناد فى وجه أعداء التقدم العلمى والمادى دون أن يستسلم للاسطورة البورجوازية التى شاعت فى أيامه بأن العلم والمادة هما كل مقومات الحياة . فهو القائل لـ «بناء جيله : « واعلم أن كل العلوم شريفة ولكل علم منها فضيلة ، والاحاطة بجميعها أمر

محال » (« مناهج » ص ٥٠) . وقد أعلن هذا الرأى فى زمن كانت فيه وجهة النظر الرسمية بين أضرابه من علماء الازهر تحتقر العلوم الوضعية والعلوم الزمنية عامة وتنظر فى تخوف الى تسلل التاريخ ، والجغرافيا والفيزياء والكيمياء وما اليها الى صحن الازهر . ومع أن الطهطاوى

فى ترتيبه للعلوم من حيث الاهمية وضع علوم الدين والاداب فى رأسها الا أنه فى الوقت نفسه حمل حملة عنيفة على عزل أى فرع من فروع المعرفة عن الحياة وعن المجتمع ، أو كما نقول اليوم ، حمل حملة عنيفة

على « العلم للعلم » و « الفن للفن » و « الدين للدين » بل و « الاخلاق للأخلاق » ، وأى طلب للمعرفة لذاتها ، فعنده أن المعرفة لا قيمة لها الا اذا كانت فى سبيل الحياة

وفى سبيل المجتمع ، وهذا هو الجديد فى الطهطاوى منذ « تخليص الأبريز » فهو قد تطور من الليبرالية المطلقة الى مذهب المنفعة الذى استوعبه عن فلاسفة

« المنفعة » من ينشأ الى جون ستيوارت مل . وهو
يبنى رأيه على أن الوجود المدنى خاصة ملازمة للانسان
فيقول :

« ويبان ذلك أن الانسان من بين جميع الحيوان
لا يكتفى بنفسه فى تكميل ذاته ولا بد له من معاونة قوم
كثيرى العدد حتى تتم حياته طيبة ويجرى أمره على
السداد ولهذا قال الحكماء ان الانسان مدنى بالطبع أى
هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة
الانسانية فكل انسان بالطبع وبالضرورة يحتاج الى غيره
فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة
الجميلة ويحبهم المحبة الصادقة لانهم يكملون ذاته
ويتممون أنسانيته، وهو يفعل أيضا بهم مثل ذلك فاذا
كان ذلك كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر العاقل
العارف بنفسه التفرّد والتخلى وتعاطى ما يرى الفضيلة
فى غيره فاذن القوم الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك
مخالطة الناس وتفرّدوا عنهم اما بملازمة المضارات فى
الجبال وأما ببناء الصوامع فى المفاوز وأما بالسياحة فى
البلدان للدروشة لا يحصل لهم شىء من الفضائل
الانسانية المدنية المعهودة التى عدناها وذلك أن من
يخالط الناس ويساكنهم فى المدن لا تظهر فيه هذه
الفضائل من العفة والنجدة والسخاء والعدالة بل تصير
قواهم وملكاتهم التى ركبت فيهم بالنسبة للخيرات المدنية
والمنافع العمومية عاطلة لأنها لا تتوجه الى خير ولا الى شر
بالنسبة للعموم فاذا تعطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة
بها صاروا بالنسبة لقصور صفاتهم عليهم وعدم عسودها
بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس
ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعماء وليسوا بأعماء . »
(« مناهج الالباب » ، ص ٢٥ - ٢٦)

وانك لتحسن وانت تقرأ هذا الكلام انك تقرأ صفحات
من كتاب ارزاموس الشهير « دليل الجندي المسيحي » ،
فهذه الثورة الفكرية على نظرية الزهد والنسك وكافة
وجوه الرهبانية او ما يسمى في اللغات الاوروبية
Monasticism اى حياة الدير ، لم تكن ثورة القرن
التاسع عشر بالذات ولا ثورة البورجوازية الصناعية
بالذات ، بل كانت معركة رهيبه دارت رحاها في الانتقال
من حضارة الاقطاع السائدة فى العصور الوسطى الى
حضارة البورجوازية الناشئة فى عصر الرنيسانس ،
فزخرت الاداب الاوربية منذ القرن الرابع عشر حتى
القرن السادس عشر بالسخرية من الرهبان ، والرهبانية
وبتسفيه علاقة الدين بالرهبانية ، وكانت الحججة الرئيسية
فى هذه الحملة المنظمة هى انه لا خير فى دين او علم او
فن او ادب او فضيلة او اى شىء الا ينفع الناس ، ولم
يكن الثوار على مذهب الزهد من البروتستانت او اعداء
الكثلكة وحدهم ، فقد شارك فى هذه الحملة ائمة فلاسفة
الكاثوليكية وفى مقدمتهم الفيلسوف ارزاموس والفيلسوف
توماس مور فتقدموا الحركة الانسانية ، حركة الهومانزم
معلنين ان الدين لا يتعارض مع الدنيا كما كان يزعم
النسك طوال العصور الوسطى بل على العكس من ذلك
فهو دليل الانسان لكسب الدنيا والاخرة . هذه الثورة
الفكرية التى اشتعلت فى أوروبا بين ١٣٠٠ و ١٦٠٠ ، بين
تشوسر ورابلية ، واستقرت تعاليمها فى مطلع عصر
النهضة الاوروبية ، فكانت من اهم العوامل التى اكتسحت
العوائق القائمة امام التقدم المادى الذى كانت تنادى به
البورجوازية ، كانت لا تزال بحاجة الى بشير يبشر بها فى
مصر فى القرن التاسع عشر . وقد كان الشيخ حسن

العطار : أستاذ رفاة الطهطاوى ، أول من بشر بها فى
الأزهر متأثرا بأفكار الفرنسيين ثم حمل الرسالة عنه
تلميذه العظيم

والطهطاوى حين يهاجم نظرية الدين للدين انما يقرنها
بالكسل وقعود الهمة وأيتار التسول على العمل ، لا
بخلوص حقيقى لذات الدين ، وهو يهاجم الكسل على
أنه أكبر معطل للانتاج وأكبر معوق لنمو الثروة القومية،
فيذكرنا بأن بونابرت وجه اهتماما خاصا لمكافحة هذه
البطالة الاختيارية :

« ولهذا لما تغلبت الفرنسية على الديار المصرية
لمحوا أن بها كثيرا من الكسالى القادربن على الاشتغال
الذين يؤثرون السؤال على الاعمال ويلحون فى الطلب
فحنق حاكمهم من ذلك ونشر قانونا مشتملا على خمسة
بنود :

« البند الاول : جميع الناس الذين يسألون فى الطريق
ويطلبون الحسنة منهم يصير القبض عليهم وحضورهم
أمام ضابط مصر ثم يتوجهون الى سجن القلعة ما لم
يكونوا من اصحاب العاهات كالعميان والعرجان والعاجزين
عن الاشغال

« البند الثانى : كل ملة من الاسلام والنصارى من أروام
وقبط وشوام ومن اليهود أيضا تعمل من الان فصاعدا
حانوتا لقبول كافة العميان والعرجان والشحاذين
العاجزين عن الشغل يكون معدا لهم

« البند الثالث : كل رئيس ملة يلزم بلوازم حانوته
وكافة مصاريف الحانوت من نفقة الاكل والشرب وخلافه
تقرر على أهالى الملة المذكورة

« البند الرابع : فى مدة تدبير الحوانيت وترتيبها يأمر

كل كبير ملة بجمع كافة فقراء ملته ويرضيهم ويعطيهم
لسوازم الاكل والشرب والسكنى الى حد انتهاء تدبير
الحوانيت المذكورة ، واستكمالها

« البند الخامس : يجب على كبير كل ملة أن يتبصر فى
أمر تدبير الحانوت لملته ويأخذ الامر اللازم لذلك من
شيخ البلد ويسعى فى اتمامه . » (« منهاج الالباب » ص
(٤٨)

والحانوت المشار اليه فى قانون منع التسول الذى
أصدره بونابرت . هذا هو ما تسميه اليوم ملجأ العجزة .
وهذه ليست أول مرة يتصدى فيها رفاة الطهطاوى
لامثال هذه الاصلاحات الاجتماعية ، ففى « تخلص
الابريز » أكثر من فصل عما رآه الطهطاوى فى فرنسا من
مؤسسات خيرية لايواء العجزة بجميع أنواعهم . ولكن
الطهطاوى بسوق هذا القانون لأظهار الخطر الاجتماعى
الناجم عن البطالة الاختيارية أيا كان نوعها . وهو يعد
العمل كما يعد العلم شرفا وضرورة اجتماعية وعاملا
اقتصاديا لازما لزيادة الانتاج والثروة القومية

وجزاء لا يتجزأ من فلسفة الزهد التى قاومها رفاة
الطهطاوى النظر الى الدنيا على أنها مجرد معبر الى
الآخرة ، وبالتالي النظر الى المال على أنه رمز للدار
الغائية والى جمعه والتمتع به على أنه اقبال على
الدنيويات يتعارض مع غاية الدين الاولى . وقد كانت
هذه الفلسفة الروحانية من أكبر المعوقات لنمو الاقتصاد
البورجوازى فى مصر كما كانت من قبل من أكبر المعوقات
لنمو الاقتصاد البورجوازى فى أوروبا . ومن هنا نجد اهتمام
رفاة الطهطاوى بابرار معنى هام وهو أن الاقبال على المال
والدنيا لا يتعارض مع الدين بل على العكس من ذلك
يقوى دعائمه لانه يقوى دعائم المجتمع كما ينمى شخصية

الفرد ويوطد فيه الاحساس بالكرامة والاستقلال . وهو يخاطب أصحاب فلسفة الزهد باللغة الوحيدة التي يفهمونها فيقول :

« قال مجاهد : الخير فى القرآن كله المال ، فقوله تعالى : « وانه لحب الخير لشديد ، يعنى المال ، وأحببت حب الخير عن ذكر ربه يعنى المال ، وقوله تعالى فكاتبوهم أن علمتهم فيهم خيرا ، يعنى مالا ، وقال تعالى عن شعيب انى أراكم بخير ، أى بمال وغنى ، وانما سمي الله المال فى القرآن خيرا اذا كان فى الخير مصروفا لان ما أدى الى الخير فهو فى نفسه خير » : (« مناهج الالباب » ص ٢٧)

ويضيف الطهطاوى الى ذلك ان كل ما ورد فى نصوص الدين عن ذم المال قصد به الاكتساز أو الادخار فى غير طائل ، فالمال اذن لا دنس فيه كما يزعم الزهاد والنسك ورجال الدين الذين ينشرون الفناعة ومعها تعود الهمة بين الناس ليتمكنوا للسلادة من الاستمرار فى استغلال المواطنين وهذه الحجج التى يسوقها الطهطاوى دفاعا عن المال وعن الدنيا تذكرنا بكافة ما قاله ارازموس فى « دليل الجندى المسيحى » فى اعتاب الرئيسانس وأصبح من بعده جزءا لا يتجزأ من الفكر البورجوازي الغربى . فارازموس قبل الطهطاوى استخدم الحجج الديتية ليثبت للعالم المسيحى أن الدنيا لا تتعارض مع السدين ، وأن المال لا دنس فليه بشرط أن ينفق فى وجوه « البر » و « العلم » و « تربية البنين » كما يقول الطهطاوى

ومن أراد أن يتتبع معارك هذه الحرب الضارية التى نشبت بين مفكرى الكنيسة وكهنوتها المظاهرين للاستقرار الاقطاعى فى العصور الوسطى الأوروبية وبين مفكرى البورجوازية النامية حول موقف الدين من المال ومن

الاستثمار ، فليقرأ كتاب الأستاذ تونى « الدين وثقافة
الراسمالية » ، فيه يرى الصراع سافرا بين القوى
المحافظة التى كانت تخشى أن يؤدى نمو الطبقات
البورجوازية الى زلزلة النظام الاقطاعى فحاربت مبدا
الادخار ومبدا الاستثمار بل وحاربت « المادة » عامة ،
وبين القوى الراسمالية التى كانت يومئذ قوة تقدمية
تدافع عن حق الانسان فى الحياة ، والتقدم

من كل ما تقدم يتبين أن رفاعة الطهطاوى كان اماما
من ائمة الفكر البورجوازى المستنير فى القرن التاسع
عشر ، ولا سيما حيث يهاجم نظريات « الكفاف » التى
تحول دون تراكم رأس المال اللازم لعمليات الاستثمار
ولكن المتأمل لبقية أركان فلسفته الاقتصادية والاجتماعية
لا يسعه الا أن يشتهه فى أن رفاعة الطهطاوى كان على
صلة بالتيارات الفكرية الثائرة على الليبرالية البورجوازية
المطلقة ، وانه كان مطلقا على مختلف المذاهب الاشتراكية
المثالية التى كان يعج بها القرن التاسع عشر (١)

(١) النصفان المستعملان هما :

(أ) « كتاب تخلص الابرير الى تخلص باريز او الديوان النقيس
بايوان باريس رحلة العالم العلامة المشاركة التحرير القهامة المرحوم
رفاعة بك بدوى رافع الطهطاوى رحمه الله آمين آمين طبع على قبه
مصطفى فهى الكتيب بجوار الأهرام سنة ١٣٢٣ هـ و ١٩٠٥ م دار
التقدم بشارع محمد على بمصر ٤٠ (٢٦٢ صفحة من القطع المتوسط)

(ب) « كتاب مناهج الاسباب المصرية فى مباحج الاداب المصرية
تأليف أوحد زمانة ونادرة عصره وأوانه المجد فى نفع وطنه بنشر
المنافع المرحوم الامير العظم رفاعة بك رافع ناظر قلم ترجمة واعضاء
مجلس القومسيون طبعة ثانية عنى بتصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة
بدار الطباعة الاميرية الكبرى حقوق الطبع محفوظة لحفيد المؤلف السيد
محمد رفاعة طبعة الرغائب بشارع المنجلى بالقرب من الحجازى بمصر
١٣٣٠ - ١٩١٢ » (٤٥٠ صفحة من القطع الكبير)

الباب الثالث

أحمد فارس الشدياق

١ - أحمد فارس الشدياق

كاتب حياة أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ - ١٨٨٧) حياة عاصفة : وكان مصدر القلق فيها شخصية الشدياق نفسه ، فقد كان رجلاً فياض الحيوية ، كثير التنقل ، لاذع السخرية إلى حد المرارة ، كثير الصدام بالناس ، ولكن قلقه الفردي ، لم يخالطه قلق سياسي أو اجتماعي ملحوظ. يمكن أن تخرج منه فلسفة سياسية أو اجتماعية متماسكة ، ولذا فقد تركزت قدرته في مراجعة القيم الأخلاقية والدينية الشائعة في عصره كما تركزت في هجائه لكل سلوك شخصي أو اجتماعي ساذج أو حكم عليه الشدياق بالشذوذ ، وكان أول هدف لهجائه الرهبان والمنافقين من رجال الدين ، ولا سيما المسيحيين منهم ، ولكن سخريته المريرة تجاوزت الرهبنة والنفاق الديني وامتدت إلى غير ذلك من وجوه الحياة في مختلف البلاد

وقد ولد الشدياق بقرية عشقوت ببلبنان (١) لوالدين من فقراء الموارنة ، وانتقلت به أسرته إلى قرية الحدث بالقرب من بيروت في ١٨٠٩ وكانت علة فقر أبيه كما شرحها هو أسراف أبيه في الجود من ناحية وأشترائه

(١) الدكتور محمد أحمد خلف الله : « أحمد فارس الشدياق وآثاره اللغوية والأدبية » ، مطبوعات معهد الدراسات العربية المالية ، ١٩٥٥

في فتنة فاشلة لخلع احد امراء الدرروز من ناحية اخرى ، مما جر عليه النكبات ، ففر الى دمشق حيث مات ، تاركا فارس الشدياق في ضنك شديد . وقد توقف تعليم فارس الشدياق السسمى عند المرحلة الاولى ، واشتغل « بالنساختة » في حياة ابيه اولا عن هواية ، ثم من باب الاحتراف بعد وفاته . ولكن الشدياق لم يلبث أن ضاق بهذه الحرفة لقلته ما كانت تدر عليه فانصرف عنها الى التجارة ، فكان يجول بالاقمشة على حمار ، ثم ما لبث أن ضاق بالتجارة فعاد الى النساختة ، ثم ضجر منها واشتغل بتدريس التلاميذ في بيوتهم ، ولكنه فشل فيها ، فعاد الى النساختة مرة اخرى . ثم نرح الى مصر فرارا من الضنك والظلم بعد أن فسد ما بينه وبين قومه من علاقات . فقد كان له أخ يدعى أسعد تحول من ملة الموارنة الى المذهب الانجيلي فوجد في بلاده عننا شديدا انتهى بزجه في السجن حيث مات ، فجاهر فارس الشدياق بالتنديد بهم وأعلن عليهم الحرب عوانا فطاردوه ، فاحتفى بالارسالية الامريكية في بيروت ، فأجاره المبشرون الامريكيون وأوفدوه الى مصر ليعلم في مدارسهم بها ، وهكذا هبط فارس الشدياق القاهرة في عهد محمد على

وفي مصر انتظمت أمور الشدياق على نحو ما بما باشر من أعمال ، فقد ترك « خرج » البائع الجوال ، واشتغل كاتباً شاعراً في حاشية أحد السراة ، واشتغل بالصحافة فشارك في تحرير « الوقائع المصرية » التي كان يشرف عليها رفاعة الطهطاوى ، ويرى الدكتور ابراهيم عبده في « اعلام الصحافة العربية » ان الطهطاوى هو الذى اجتذبه الى هذا الميدان ، وان الشدياق تتلمذ على الطهطاوى ، وفي

« أعيان البيان » للسندوبى أنه تتلمذ أيضا على الشيخ محمد شهاب الدين أيام تعاونه في تحرير « الوقائع المصرية » . كذلك علم الشدياق اللغة العربية للتلاميذ وللجانب في بيوتهم وفي مصر تزوج الشدياق من أسرة سورية تقيم بمصر تعرف بأسرة الصولى على ما روى جورجى زيدان في « مشاهير الشرق » وأنجب فائزا وسليما ، أما فائز فقد مات أثناء اقامة الشدياق في لندن واستقر سليم في إنجلترا

وفي ١٨٣٤ سافر الشدياق الى مالطة تحت رعاية المبشرين الامريكان ، وكان مرتبه منهم في مالطة يتجاوز مرتبه منهم أثناء اقامته في مصر . وفي مالطة أقام مع زوجته أربع عشرة سنة ، يبدو انه لم يكن فيها سعيدا . وفي مالطة كان عمله الرئيسى ما يسميه « تعبير الاحلام »

أى تفسير الاحلام ويقصد بذلك تفسير الدين المسيحى وما ورد في الكتاب المقدس من قصص الانبياء ومن رؤى المرسلين . ويبدو انه كان يخالف المبشرين في تفسيراتهم مبما دعا أحدهم أن يصارحه قائلا : - « إذا كان تعبير الاحلام غامضا مبهما كالأحلام ، فلا موجب لاستخدام معبرين ، وتكليف الناس قراءة مالا يفهم » ، وهنا يسخر منه الشدياق مذكرا اياه أن بلادنا هي « معدن الاحلام . ومنبت التعبير » ، ولولا الشرق لما كان للغرب من أمر دينهم شيء . كذلك درس الشدياق اللغة العربية في

« مدرسة جامعة يعلم فيها الفنون واللغات » وكان يصحح أيضا تجارب الطبع ، ويؤلف ويصنف ، وإذا صدقنا جورجى زيدان ، لا يكاد يوجد كتاب مطبوع في مطبعة مالطة الا كان هو مؤلفه أو مترجمه أو مصححه . وأهم من كل هذا ان الشدياق وهو في مالطة بدا في ترجمة

الكتاب المقدس من الانجليزية الى العربية . وهنا تدخل أحد المطاوعة من الشام هو اثناسيوس الحلبي التتونجي ، صاحب كتاب « الحكاكة في الركاكة » وأوعز الى اللجنة الانجليزية القائمة بهذا المشروع أن تصدى الشدياق لهذا العمل مقسد للدين ، ففوضوا الى المطران هذا العمل بدلا من الشدياق ، فلما علم الشدياق بما كان أعلن عليه حربا عوانا وشكك في علمه حتى نحتة اللجنة عن القيام بالترجمة . واستدعى الشدياق الى انجلترا لاتمام ما كان قد بدأه

وفي انجلترا أقام الشدياق في قرية صغيرة اقامة الكادح ، أو اقامة الراهب أو المنفي ، يترجم « الكتاب المقدس » ويراجع وراءه رجل يسمى الدكتور لى ، فلما ضاق بهذه القرية العزولة عن الحياة حيث لا بهجة ولا لهو ، أنتقل الى كامبريدج ومشارفها ، ولكنه لم يلبث أن ضاق بها ايضا . ويبدو من كلامه في « الساق على الساق » أنه كره كامبريدج لمشاحنات نسائية كانت تقوم بينه وبين طلاب الجامعة ، وهو يستعمل الاصطلاح الانجليزى في وصف البنات الوافدات على مدينة الجامعة لأرضاء طلابها من أبناء اللوردات . فيقول : « فلماذا كانت مشايخنا الطلبة ينظرون من زاوية عدد أهل البلد نظر الهرة التى يؤخذ منها جرائها . فمن ثم ترحل الفساريق عن هؤلاء السنانير وهراتهم » فانتقل الشدياق الى لندن وأقام فيها شهرا ، ثم لحق بزوجه في مالطة ، وكانت الهيئة التبشيرية التى يعمل لحسابها قد اشترطت الا تصحبه أثناء أقامته في

(١) الطبيعة التى استخدمها هي : « الساق على الساق » فى ما هو الفاريق « أو « شهور واعوام فى عجم العرب والاعجام تأليف أحمد فارس الشدياق صاحب الجوائب الجزء الاول والجزء الثانى عنى بطبعه مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية بأول شارع محمد على بمصر القاهرة مطبعة الفنون الوطنية بشارع كوبرى قصر النيل ٢٢ »

انجلترا لترجمة « الكتاب المقدس » وفي مالطة عاد الشدياق على مضض الى تدريس اللغة العربية في جامعة الجزيرة ثم عاد الى انجلترا لاستئناف الترجمة بعد أن اشترط على الهيئة التبشيرية أن يصطحب معه زوجته وحصل من الهيئة على إذن بذلك

وفي أثناء هذه الإقامة الأخيرة بمالطة زار الشدياق تونس للمرة الثانية قبل عودته الى انجلترا ، وصحبته في تلك الزيارة زوجته . أما الزيارة الأولى فقد كانت أثناء عطلة من عطلات الصيف أيام اشتغاله في مالطة . ونظم في أحمد باشا والى تونس بعد عودته الى مالطة قصيدة يمدحه فيها فجاءه العطاء ، وفي المرة الثانية أنشأ أيضا قصيدة مماثلة وبعث بها الى الوالى فجاءته دعوة الوالى لزيارة بلاده ، وهناك كافاه على شعره خير مكافأة

وفي انجلترا عاد الشدياق الى قرينته الأولى ولكنسه لم يلبث أن ضاق بها وضافت بها زوجته . وفيها فقد ولده قائزا الذى مات كما يقول لعدم وجود الاطباء الكفاء في بلدة الفلاحين ، فطالب بالانتقال الى كامبريدج فأقرته اللجنة على ذلك . وفي كامبريدج أتم ترجمة التوراة ، ثم زار اكسفورد راجيا أن يجد فيها عملا فلم يوفق الى شيء لان الانجليز في جامعاتهم كما ذكر في « الساق على الساق » يقدمون ابن البلاد مهما كان جاهلا على الاجنبى مهما كان عالما في تدريس اللغات . فلم يبق أمام الشدياق الا أن يعود بزوجه الى مالطة ، وكانا راغبين عن ذلك ، فقرر تقديم استقالته الى سكرتير حاكم الجزيرة

وجاءه الفرج ، فقد وافقت جمعية ترجمة التوراة أن يقوم الشدياق بتصحيح تجارب الطبع ، ووافقت على اشتراطه أن يقيم في باريس أثناء أدائه لهذا العمل . فقد

كان من ناحية يبغى تعلم الفرنسية ، ومن ناحية اخرى « لما شاع عند الناس أن هواء باريس أصح من هواء لندرة، وان المعيشة فيها أرخص والحظ أوفر وأن الفرنسيين أشد من الانكليز وأبر . وان لغة العرب عندهم أكثر نفعاً وأشهر، وغير ذلك من الأوهام التي تدخل أحيانا في رؤوس الناس ولا تعود تخرج الا مع خروج الروح » (١) . وقى باريس أقام الشدياق وزوجته سنتين ونصف سنة ، كثرت أثناءها زيارته للندن حتى ذكر أنه تم العشرين زيارة . ولا يعلم كيف عاش الشدياق وزوجته في باريس رغم ضآلة موارده فهو يذكر لنا أنه كان يدرس العربية مقابل تعلمه الفرنسية وهو يذكر لنا أنه نظم القصائد في مدح اشراف المسلمين والنصارى ، في « السلطان الانى » وفي ولى باشا سفير تركيا في باريس وفي نامق باشا وفي محمد علي باشا ، « ولم تنتج احداها سلبا ولا ايجابا » (٢) وضافت زوجته ذرعا بالحياة في باريس فأصرت على العودة الى مصر او الشام أو تونس ، فأرسلها الشدياق الى استانبول مع أصغر أبنائها بخطاب توصية الى سامى باشا هنالك فآكرم ابنه صبحى بك وفادتها ، وبقي الشدياق وحده في باريس . ويبدو أنه عاش في هذه الفترة حياة الافاقين المقامرين . لأنه تعلم لعب الورق « وصار الى زمرة المقامرين » كما ورد في « الساق على الساق »

(١) « الساق على الساق »

(٢) « كشف المخبا » . القبعة التي استخدمها : « الوساطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبا من فنون أوروبا تأليف العلامة الرحالة أمام الادب محيي لغة العرب . التحرير المحقق . الجبدي المدفق . الشاعر الملقق . سحاب الفضل المدفق . احمد أفندي فارس صاحب التأليف المألوفة . صاحب الجوائب المشهورة . الطبعة الثانية طبع في مطبعة الجوائب قسطنطينية سنة ١٢٩٩ .»

ولم يجد الشدياق مخرجا من هذه الحياة المضجرة إلا بالرحيل الى استانبول في ١٨٥٥ ، وقد كان على صلة بالوزير سامى باشا ، تعرف اليه في مالطة ، ورافقه هنا وهناك . وفي طريقه الى استانبول طلبت لجنة ترجمة الكتاب المقدس الى الشدياق العودة الى انجلترا لاستئناف عمله في ترجمة الكتاب في انجلترا ذاتها ، فمر بباريس وأقام فيها أياما ثلاثة قابل فيها الوزيرين رشيد باشا وسامى باشا . وفي لندن نظم قصيدة مدح فيها الخليفة السلطان عبد المجيد وبعث بها الى رشيد باشا فرفعها هذا الى السلطان عبد المجيد فنالت القبول ، وعين السلطان الشدياق في ديوان الترجمة السلطاني ، وبذلك سافر الى استانبول حيث استقرت أموره نهائيا . وفي استانبول اشتغل الشدياق بالترجمة وبالتصحيح في المطبعة السلطانية ، وينشر الآثار الادبية القديمة ، كما اشتغل بالصحافة وأنشأ جريدة الجوائب في ١٨٦٢ للدفاع عن الباب العالي والعالم الاسلامى عامة . وكانت جريدته تطبع أولا في المطبعة السلطانية ثم أنشأ لها مطبعة خاصة بها نبعث منها دار نشر ، واشتهرت « الجوائب » في العالم الاسلامى كله واهتمت بها صحافة باريس ولندن أيضا . وقد ربطت « الجوائب » بين الشدياق وبين بعض الولاة ورجال السياسة فكانوا يصلونه بالهدايا والعطايا مقابل خدماته ، ومنهم السلطان عبد العزيز الذى اتخذ من « الجوائب » داعية للسياسة العثمانية ، ومحمد الصادق باشا باى تونس واسماعيل باشا خديو مصر . فلما عزل الخديوى اسماعيل وقف الشدياق بجانبه ودافع عنه رغم ضغط الحكومة التركية عليه ليهاجمه . فعطلت الجوائب ستة شهور بسبب موقف الشدياق من الخديوى المعزول .

كذلك وقف الشدياق بجانب الخديو توفيق إبان الثورة
العربية فهاجم تلك الثورة وأذاع منشور الباب العالي
ضد العراقيين

وقد اعتنق فارس الشدياق الاسلام على الاقل نتيجة
لعلاقاته المضطربة مع رجال الدين المسيحيين وما كان من
اضطهاد الموارنة لآخيه ثم له ، وسمى نفسه « أحمد فارس
الشدياق » . واتخذ فارس الشدياق لنفسه اسما
مستعارا هو « الفاريقي » ، مكونا من بعض اسم « فارس »
ومن بعض اسم « الشدياق » ، وكان يسمى زوجته بناء
عليه « الفاريقية » أما أهم أعماله فهي « الساق على
الساق فيما هو الفاريقي » ، وقد صدرت الطبعة الاولى
في باريس عام ١٨٥٢ . والثانية في مصر ، طبعتها المكتبة
التجارية والثالثة في مصر عام ١٩١٩ . وله ايضا «الواسطة
في معرفة احوال مالطة » و « كشف المخبا عن فنون أوروبا »
وقد طبع عام ١٨٥٤ على نفقة أحد وزراء تونس ، وقد نشر
هذان الكتابان معا في استانبول عام ١٧٨٢ (١٢٩٩هـ) وهي
الطبعة الثانية ، بمطبعة الجوائب . وله أيضا «الجاسوس
على القاموس » و « سر الليال في القلب والابدال » ، وقد
طبع منه الجزء الاول في سنة ١٨٦٦ على نفقة أحد وزراء
تونس أيضا . وله أيضا « منتهى العجب في خصائص
لغة العرب » وقد احترق أكثره ، فنشر مابقى منه في
فصول في « الجوائب » وهذا موجز عن حياة « صقر
لبنان » كما يسميه مارون عبون في كتابه عنه الصادر بهذا
الاسم . ومن أهم المراجع عنه « مشاهير الشرق » لجورجي
زيدان . « أعيان البيان » للسندوبي ، و « فارس الشدياق »
لبولس مسعد ، و « اعلام الصحافة العربية » للدكتور
ابراهيم عبده . و « رواد النهضة الادبية » لمارون عبود ،

و « الاداب العربية في القرن التاسع عشر » للاب لويس
تسيخو اليسوعى ، واحداث ما كتب عنه كتاب الدكتور
محمد احمد خلف الله « احمد فارس الشدياق » وآراؤه
اللغوية والادبية « (١٩٥٥) ، وهو سلسلة من المحاضرات
القاها المؤلف على طلبة معهد الدراسات العربية العالية
بالقاهرة

٢ - الثورة على الكهنوت ونظام الأسرة

كان طبيعيا في كاتب من طراز فارس الشدياق تعرف على الحضارة الاوروبية بفضل اقامته المديدة في انجلترا ، ثم في باريس ، أن يدون لنا ملاحظاته عن الحضارة الاوروبية كما شاهدها وكما فهمها من قراءاته . والحق أن « الساق على الساق » و « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » فيهما كل ما يمكن أن نلتمسه من آراء وملاحظات في هذا السبيل ، ومنها نستطيع أن نستخلص وجهة نظره في مختلف وجوه الحضارة الاوروبية

وإذا ما تأملنا هذين الكتابين وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تختلف كل الاختلاف عن نفسية رفاة الطهطاوى وعقليته ، بل وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تناقض نفسية الطهطاوى وعقليته على خط مستقيم ، رغم أن كليهما نائر على ما وجده من قيم سائدة في بيئته الاولى . فالطهطاوى جاد كل الجد والشدياق ماجن كل المجون ، والطهطاوى متفتح لكل جديد رآه لا يصدر عليه حكما الا ما يشير به العقل والمنطق، والشدياق يحمل معه أينما انتقل مشاكله الخاصة وآراءه ومعتقداته الشخصية ومسلّماته الموروثة وغير الموروثة ويلون كل ما وقعت عليه عينه أو انتهى الى اذنه بأحكامه الذاتية قبل أن يعرضه عرضا موضوعيا ، والطهطاوى شديد الاهتمام بالقيم الانسانية والاجتماعية والسياسية ، أما الشدياق فأهم ما يشغله

المشاكل الفردية والسلوك الفردي ولا يتنبه الى شيء كثير من المشاكل العامة الا مشكلة الاخلاق الدينية . كذلك نستطيع ان نلمس ان كلا من هذين الكاتبين الكبيرين كان يتحرك في بيئة تختلف تماما عن البيئة التي تحرك فيها الاخر . فبينما نجد الطهطاوى لا يخاطب الا اهل العلم والفضل نجد الشدياق يعرض نفسه لمعاشرة مستويات مختلفة لا نستبعد منها حثالة المجتمع

لم يكن غريبا اذن ان تكون انطباعات فارس الشدياق عن الحضارة الاوروبية مختلفة كل الاختلاف عن انطباعات رفاعة الطهطاوى ، فالشدياق مثلا يحدثنا في فاتحة «الساق على الساق» ان من موضوعات كتابه وصف احوال النساء :

« والامر الثانى ذكر محامد النساء وغرامهن فمن هذه المحامد ترقى المرأة فى الدراية والمعارف بحسب اختلاف الاحوال عليها كما يظهر مما اثر عن الفارياقية . فانها بعد ان كانت لا تفرق بين الامرد والمخلوق اللحية وبين البحر الملح وبحر النيل تدرجت فى المعارف بحيث صارت تجادل اهل النظر والخبرة وتنتقد الامور السياسية والاحوال المعاشية والمعادية فى البلاد التى رأتها احسن انتقاد . فان قيل انه قد نقل عنها الفاظا غريبة غير مشهورة لا فى التخاطب ولا فى الكتب فلا يمكن ان تكون قد نطقت بها . قلت ان النقل لا يلزم ان يكون بحروفه وانما المدار على المعنى . ومن تلك المحامد ايضا حركات النساء الشائعة وضروب محاسنهن المتنوعة التى لم يتصور منها شيء الا وذكرته فى هذا الكتاب لا بل قد اودعته ايضا معظم خواطرهن وافكارهن وكل ما اختص بهن . » « الساق على الساق » ج ٣/١

وحكاية لغة زوجته « الفارياقية » هذه التي يشهر
اليها ، انما تشير الى أسلوب المقامات الساخرة الذي
ابتدعه الشدياق وتفرد به ، فهو يعرض أفكار زوجته
وأقوالها بلفته الفارياقية الخاصة . وهو هنا يمزح على
حساب زوجته على طريقة بريم التونسي في كتابه « السيد
ومراته في باريس » . وسرعان ما نكتشف أن أهم هذه
المحامد والمحاسن التي لفتت نظر الشدياق يدور أكثرها
حول موضوع الجنس والحياة الجنسية والأفكار
الجنسية . فكتاب « الساق على الساق » مستودع
للدعارات والخواطر الماجنة ، حتى ليخيل الى قارئه ان
قارس الشدياق لم ير في بلاد الغرب والشرق الا الفجار .
ولا يخفف من وقع هذه الدعارات الا روح الدعابة العبقرية
التي تميز بها أسلوب فارس الشدياق وروح السخرية
النادرة التي جعلته الى اليوم أعظم كاتب ساخر في الأدب
العربي قديمه وحديثه

ولكن بين كل هذه الدعارات والخواطر الماجنة نستطيع
من حين الى حين أن نهتدى إلى بعض التأملات التي تدلنا
على رأى فارس الشدياق في المرأة ونفسيته وعقليتها
وأسس علاقتها بالرجل . فهو مثلا يقول :

« وقد يظهر لي أن كثيرا من الصفات المحمودة في الرجال
تكون مدمومة في النساء كالكرم مثلا فان كرم الرجل يغطي
جميع عيوبه وهو مدموم في المرأة . وقس على ذلك الفكبر
والدهاء والاطراء والفروسية والشجاعة والحماسة والصلابة
والخشونة والهمة الى المراتب السامية والامور الشاقة
والاسفار البعيدة والنيات النائية والمطامع المتعددة وغير
ذلك . والعلة في ذلك كون المرأة تميل بالطبع الى الشطط
ومجاوزة الحد . ودليله في من تميل الى العبادة والنسك

فانها لا تقف في ذلك على أمد بل تتمادى فيه حتى تنهوس
وتخبل فتدعى المعجزات والكرامات وتعمد الى الرؤى
والاحلام ويخيل لها أن ملكا يناجيه . وهاتفنا يناغيها .
وانها تقيم بدعائها الاموات وتحيي الرفات . وربما قتلت
اولادها على صفر ابتغاء دخولهم الجنة بغير حساب . او
ولدت توأمين فادعت ،أنهما من غير أب . وفى من مالت الى
الهوى فانها تترك اباها وامها اللذين ولداهما وربياها وتقبل
تجرى في اثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه
ذكرا . فكل ما كلفت به المرأة كانت فيه أكثر تماديا من
الرجل . فكلفهن بالقراءة لا أدري اين يكون مصيره .
والحامل لها على هذا الغلو والشطط انما هو معرفتها من
نفسها انها اقوى على اللذات من الرجل . فزيادة اطاقتها
لذلك زادت في تماديتها فيه . ومنه سرى في غيره من الاطوار
والشؤون والاحوال الطارئة وفي بعض الغريزية أيضا «
(« الساق على الساق » ج ١/٦٤ - ٦٥)

وهو يعابث النساء بقوله انه يعرف طبائعهن وسرائرهن
حتى « لكأنى عشت برهة من الدهر امرأة » ثم مسخه الله
رجلا . ولعل في هذه النظرة بعض الصواب ، حيث يصف
تطرف عواطف النساء ، ولكن وقوفه عند هذا الحد يدل
على أن تصويره للمرأة لم يخرج عن الاطار الذى وصفه
قاسم أمين فيما بعد بخصال المرأة الشرقية التى ركزت
تربيتها في الحياة الجنسية . واستخلاصات الشدياق من
هذه المقدمات التى قد تكون صحيحة تدل على أنه لم يخرج
من معسكر المحافظين ولم يحاول أن يراجع أفكاره التقليدية
عن طبيعة المرأة ووظيفتها في الحياة . فهو يقفل باب «الهمة
الى المراتب السامية » وباب الحماسة والصلابة والشجاعة
والدهاء ، بل وباب الدراسة العميقة ، امام المرأة ، لانه لم

بتصور ان هذه الصفات قد تتجاوز الحسيات الى المعنويات . وليس معنى هذا ان فارس الشدياق كان ضد تعليم المرأة ، فراهيه في ذلك واضح وهو انه يوافق على تعليمها ولكن في حدود ضيقة . فهو يقول في « الساق على الساق » (ص ٦٣) :

« فاما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندى أنه محمودة بشرط استعماله على شروطه . وهو مطالعة الكتب التي تهذب الاخلاق وتحسن الاملاء . فان المرأة اذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكاييد واختراع الحيل كما سيأتى ذكر ذلك . ولا بأس للمتزوجات بقراءة كتابي هذا وامثاله . لانه كما أن من الوان الطعام ما يباح للمتزوجين دون غيرهم فكذلك هي الوان الكلام »

وهذا الموقف من قضية تحرير المرأة ، اذا تجاوزنا عما أثبت فيه من روح الدعابة ، لا يختلف في شيء بوجه عام عن موقف الثورة السلفية الكبرى التي اجتاحت الفكر العربى في أواخر القرن التاسع عشر وتبلورت في فلسفة جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وتجسدت في شخص مصطفى كامل ولكنه يختلف اختلافا جوهريا عن موقف الثورة الزمنية الكبرى التي وضع أساسها العطار ورفاعه الطهطاوى وتبلورت بعد قرن كامل في فلسفة قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ثم تجسدت في شخص سعد زغلول . وهو أيضا يختلف اختلافا جوهريا عن موقف المدرسة المحافظة التي كانت سائدة طوال القرن التاسع عشر . ولا تزال لها آثار في العالم العربى حتى اليوم ، ولعلها كانت أقوى مدرسة بين هذه المدارس لانها تبلورت في الضمير العام وان لم يكن لها رواد متفلسفون لهم شأن يذكر

اذ يجب في كل تحليل علمى للفكر العربى الحديث

منذ اتصال العالم العربي بالغرب أن نميز تمييزاً تاماً بين ثلاث مدارس ساعدت في تكوين المجتمعات العربية الحديثة وحكمتها في فترة من الفترات . وأول هذه المدارس هي المدرسة المحافظة التي كانت تؤمن بالمحافظة على أسس الفكر والمجتمع القائمة بالفعل ، وقد سمينها بالمدرسة المحافظة لأن أساسها كان المحافظة على « الوضع القائم » بخيره وشره . وثاني هذه المدارس هي مدرسة الثورة الزمنية التي تمرت نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية على أسس الحياة السائدة في المجتمع الإسلامي ، ودعت لتغييرها بالتخلي عن القيم الفكرية والاجتماعية الشائعة والتمسّت الخلاص في إقامة الحياة الجديدة على أسس زمنية دنيوية وثالث هذه المدارس هي مدرسة الثورة السلفية التي تمرت كذلك ، نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية ، على أسس الحياة السائدة في المجتمع الإسلامي ، ودعت لتغييرها بالتخلي عن القيم الفردية والاجتماعية الشائعة ، ولكنها التمسّت الخلاص في بعث القيم الفردية والاجتماعية الأصيلة وإقامة الحياة الجديدة على الأسس الروحية الدينية التي تركها لنا السلف الصالح أيام مجد العروبة والإسلام . فبين هذه المدارس الثلاث أذن مدرسة محافظة على الدنيا والدين ومدرستان ثوريتان ، أحدهما تجدد الدنيا والأخرى تجدد الدين . ونحن ، وإن كنا مدينين « لسلامه موسى » بنحته كلمة « السلفية » ، إلا أننا نختلف معه في وصفه السلفين بالرجعية دون تحفظ ، لأن الثورة العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر ولا سيما كما تبلورت في فلسفة الأفغانى ومحمد عبده كانت بالمعنى التاريخى العلمى الدقيق قوة تقدمية زمنية لا تقل تقدمية عن الثورة الزمنية التي استحدثها الطهاوى

وأخلافه وقد اشتركت الثورة السلفية والثورة الزمنية فى شىء واحد وهو مهاجمة المحافظين على « الوضع القائم » والقيم السائدة التى تمثل التخلف فى عقائدهم ، أما فيما عدا هذا فقد كانت بين هاتين القوتين الثوريتين حرب عوان لا تزال تدور رحاها حتى الآن

وقد كان فارس الشدياق أحد الينابيع التى نبعت منها الثورية السلفية فى القرن التاسع عشر . وموقفه من تعليم المرأة مثلا يوضح ثورته وسلفيته معا . فدعوته لتعليم المرأة فى مجتمع لا يعترف للمرأة بحق التعليم جملة فضلا عن سائر حقوقها الانسانية والمدنية ، يعد خطوة تقدمية على موقف المحافظين وفى الوقت نفسه نجد أن وقوفه فى تعليم المرأة عند هذه الحدود الضيقة التى رسمها يدل على انه لم يخرج فى فهمه لوظيفة المرأة ومجالها الحيوى عن اطار القيم المتوارثة عن « السلف الصالح » الذى حدد كل ذلك بمجال الاسرة والسهر على الزوج والاطفال . ومن هنا كان السلفيون فى القرن التاسع عشر أكثر تقسما من المحافظين من أنصار تجسيد « الوضع القائم » لانهم قبلوا مبدأ تعليم المرأة ولكن فى الحدود التى قد تدعم بناء الاسرة على القيم التقليدية

ورأى الشدياق فى المرأة واضح فى أكثر ما كتب . وهو رغم سخريته المستمرة التى تتراوح بين درجات الدعابة والهجاء ، لا يكن للمرأة أى احتقار ولا يضر لها أى بفض ، بل على العكس من ذلك يصفها وصفا موضوعيا بأنها قد تكون خيرا ورحمة وقد تكون شرا وبؤسا . ولكنه رغم ذلك الاعتدال لا يخرج عن دائرة القيم السلفية التى تصور الرجل على أنه مركز الخليفة وتصور المرأة تصويرها لكائن خلق من أجل الرجل :

« ثم ان المرأة هي من الاشياء التى لكثرة تكرر النظر إليها كالشمس والقمر لم يؤد العقل حق اعتبارها . وبيانه ان الله عز وجل خلق المرأة من الرجل لتكون بمنزلة معين له فى مصالحه المعاشية ومؤنس له فى وحشته وهمومه . الا انا نرى ان هذه العلة الاصلية كثيرا ما تستحيل عن صيغتها الاولية حتى ان بلاء الرجل وهمه ووحشته ونحسه وشقاوته وحرمانه بل هلاكه يكون من هذه المرأة . فتقلب تلك الاعانة احانة . وتلخيصه ان الانسان ولد فى هذه الدنيا محتاجا الى أشياء كثيرة لازمة لحفظ حياته ، وذلك كالاكل والشرب والنور والدفء ، والى أشياء أخرى غير لازمة للحياة وانما هى لتقويم طبيعه حتى لا يختل ، وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء واتخاذ المرأة . الا ان هذا الاخير مع كونه جعل فى الاصل لتقويم الطبيعة اذ يمكن للرجل أن يعيش حيناً ما من دونه ، فقد غلب على سائر اللوازم المعاشية التى لا بد منها »
 (« الساق على الساق » ١ / ١١٩)

والحق ان من أعسر العسير عاينا ان نعرف فى جو الهذر المستمر المحيط بعامة ما كتب الشدياق ان كان حقا يؤمن بأن وظيفة المرأة فى الحياة ثانوية فى الاصل فهى ليست حفظ الحياة ولكن تقويمها . والراجح ان هذا رأى الاصيل لان اكثر تعليقاته على موضوع المرأة تتناولها من حيث هى مصدر سعادة حسية للرجل ، واكثر أوصافه لها تدور حول مفاتها الجسدية . أما نظرتة السوية لاثر المرأة فى الرجل فنجدها مثلاً فى عبارته :

« قال بعض العلماء اذا اراد الله أن يقضى خيراً على الارض قيض له امرأة فكانت الوسيلة الى اجرائه . واذا اراد الشيطان أن يقضى شراً توصل اليه أيضا بامرأة وقد

اختلفوا في تأويل هذا القول ، فالخرجيون (يصرّون) على أن دخول المرأة في قضية ملك الانكليز كان للخير المحض والسوقيون على أنه كان للشر الجهنمي . وكذلك قضية ملكتي الانكليز وقضية ايرين زوجة ليو الرابع وثيودورة زوجة ثاوفيلوس . وغير ذلك مما لا يحصى . (« الساق على الساق » ٢٧٢/١)

وبعد أن طرح الشدياق القضية على هذا النحو أضاف في مكان آخر في (« الساق على الساق » ٣٠٧/١) « قال بعض معانيه العلماء المرأة كلها شر . وشر ما فيها أنه لا بد منها . قلت وهو كحلم جحى نصفه صدق ونصفه كذب . فالصادق منه قوله أنه لا بد منها » ووصف الشدياق لاعداء المرأة من العلماء بأنهم من « المعانيه » يساعدنا على تبين موضعه في هذا الشأن . فهو وإن كان خاليا من الفكرة الرومانسية التي تؤله المرأة وخاليا من النظرة العلمية التي تسوى المرأة بالرجل ، إلا أنه يرفض رأي المحافظين بأن المرأة تمثل عنصر الهدم في الحياة ، وهو الرأي الذي استند اليه المحافظون في سلب المرأة كافة حقوقها . باعتبار أن المرأة هي المسئولة عن « سقوط الانسان » كما جاء في رواية سفر التكوين في التوراه

وليس هناك موضع تناول فيه الشدياق المرأة الا ووجد فيها مادة للدعابة ، فهو يفتعل عرض آراء « العلماء » في المرأة ليجد في هذا مناسبة للمعابثة والمجون :

« قال بعض الفحول من العلماء ان المرأة اشرف من الرجل وافخم وانبل واحلم وافضل واكرم . اما وجه كونها اشرف من (الرجل) فلأن شياهدى تأنيثها واقفان في محل مرفوع . بحيث يمكن لها أن تراهما أو تريهما ايان شاءت من دون تطاطي (طأطة ؟) رأس وانحناء . وفي ذلك من

العز والشرف مالا يخفى . . أما شاهدا الرجل فهما
منكوسان في محل منخفض بحيث لا يقدر أن يراها الا
اذا تطأطا وانحنى . واما كونها أفخم فلأن ساقها اللتين
هما عمودان لهيكل الجسم وبطنها الذي هو منبت لتكون
النسمة ، وعجزها الذي هو مورد للانجاز ، تكون أفخم
من ساقى الرجل وبطنه وعجزه . واما وجه كونها فلأنها
تنبل بما يلقى اليها مدة تسعة اشهر . واما وجه كونها احام
فلأن تنمة الحلم ترى في شاهدى تانيثها . واما وجه كونها
(أفضل فلانها) خلقت من الرجل وعقبه وهو خلق من
تراب . لكنها اذا ماتت (معاذ الله من ذلك) تستحيل الى
تراب كالرجل لا الى اصلها الذى خلقت منه أى لا تصير
رجلا أو ضلعا . واما وجه كونها اكرم فلأنها ارق فؤادا
وأرحم قلبا والين طبعا . . الخ (« الساق على الساق »
(٢٧٤/١)

وفي هذا الجو المازح الماجن الذى أوشك ان يدانى مزاح
بوكاشيو وتشوسر ورابليه ومجونهم ، كل ما نستطيع أن
نخرج به هو أن الشدياق كان شديد الالتفات الى ما فى
تكوين المرأة واثرها من متناقضات ، فهو يصف « البلبلة
عن ذات المرأة » و « السر الذى أودعه الله فيها . من
جهة انها اول الاسباب فى عمران الكون وخرابه . اذ لا يكاد
يحدث فى العالم خطب جليل الا وتراها من خلله (خلاله؟)
واقفة وراءه أو بالحرى مضطجعة » ! (« الساق على
الساق » ٢٧٢/١) ثم تراه وهو المنوه برقة فؤاد المرأة
ورحمتها ، ينوه بقسوتها واستبدادها (ص ٢٧٣) :

« وأعلم هنا أنه لم تجر العادة بأن يتخذ من النساء
بابا أو مطران أو رئيس جيش أو رئيس سفينة أو قاض .
وذلك لاتقاء بأسهن وسطوتهن . فان الرجال مستعبدون

للنساء بالطبع (وقد) خلون من هذه المراتب لعلية فكيف
بهن اذا ولينها . فان قيل ان الأفرنج يتخسّدون منهن
ملكات ويفاجون قلت قد تقرر عندهم أنه اذا كان رئيس
الدولة انثى كانت ادارة الأحكام والعمل كله للذكر «

وهكذا ينتقل بنا فارس الشدياق من فكاها الى فكاها
ومن سخرية الى سخرية فى وصف المرأة وأحوالها ،
وأكثر ما كتب فى هذا الباب يدور حول الجنس ، ولكن
الصورة العامة هى أن موقفه موقف الرجل الواقعى الذى
يقبل المرأة على علاقتها ، وبفضائلها ، وكتاب ساخر مثله
أشد التفاتاً الى العلات منه الى الفضائل سواء فى الرجال
أو فى النساء . ورغم هذا ففى إمكاننا أن نقف على رأيه فى
قضية هامة هى قضية الطلاق . فهو يعرض « فى مقامة
مقعدة » (« الساق على الساق » ٢٢٢/١ وما بعدها)
مختلف الاراء فى مبدأ الطلاق على لسان أربعة من المتناظرين
أحدهم مؤمن والثانى نصرانى والثالث يهودى والرابع
أمعة لا رأى له

(١) « أما النصرانى فانه يزعم أن طلاق المرأة مفسدة
من أعظم المفاسد . ومنذمة تمنى المطلق بالنقص والمكاييد
ووجه فسادها على مقتضى زعمه . وقد فهمه . أن
الزوجة اذا علمت انها تكون عند زوجها كالمتاع المتنقل .
وكثوب المبتذل . موقوفة على بادرة تفرط منها أو هفوة
تنقل عنها . لم تخلص له سريرتها . ولن تمحى له
مودتها . بل تعيش معه ما عاشت فى انقباض وايجاس .
ووحشة وابتئاس . ونكد ويأس . وتدليس والنباس .
واذا أنزلته منزل مبتاعها . واعتقدت أن متاعه غير متاعها .
وأنه لا يلبث أن يلاعنها أو يبادلها . أو يخالفها أو يكسوها
ثياب النجمة . ويقول لها الحقى بأهلك . أو استفلىحى

بأمرك أو أنت على كضهر أمي أو حبلك على غاربك ، وعودي إلى كفاسك ، عند أهلك وناسك ، فما أنت لى بأهل ، وما أنا لك ببعل ، ثم تحرص له على حاجة ولا على سر ، ولم يههما ماينزل به من الشر : وربما خاتته في عرضه وماله وكادت له مكيدة فضحته بين أقرانه وأمثاله . وهناك محذور آخر . ادهى وأنكر . وأنكى وأضر : وأمض وأمر : وهو ان المرأة اذا فركت زوجها بأن رأت منه ما تخاف غائلته : لم يههما أن تربي عيله أو تستكفي عائلته ، فان المرأة لاتحب ولدها الا اذا أحببت بعلمها : ولا تحب بعلمها الا اذا أدام وصلها وأتاها سؤلها » (« الساق على الساق » ٢٢٤/٢٢٣/١) .

(٢) ويعلق المسلم على ذلك بقوله :

« ألا انى اعترض على مذهب من حظر الطلاق ، وتفيد بزوجته دون اطلاق ، بأن الزوجة اذا علمت أن جسم زوجها قد أدغم فيها ، واصبح سره في فيها ، فصار فردا لا زوجا . سواء هبط أو صعدا أوجا . وأنه لا يفك هذا الالتحام الا (بمقراد ؟) الحمام . لاتحل عقدة هذه الكينة الا بالانحلال جميع أجزاء الطينة . وانها اذا مرضت مرض هو معها . واذا رأت رايًا فلايد له من أن يواطئها عليه ويجامعها . نشزت عليه وتنمرت . وطففت وتجبرت . . فأما شأن الاولاد ، وهو الدامى لتحمل هذا الكباد ، فان الزوجين اذا كانا على حالة الثفور والعناد ، والخلاف واللحاد ، لم تكن تربيتهما لولدهما الا اغراء بالاعتداء بهما . وتدريباً على الفساد بسببهما . فيكون اهمالهم من غير تربية عند طلاق امهم أولى ، وأن الوفاق هو المصلحة الاولى ، على أننا نعلم من التجربة . . ان المرأة اذا علمت ان لزوجها استطاعة على طلاقها . وتملصاً من وثاقها .

حرصت على أن تتحجب اليه وتلاينه . وتياسره وتخافه
وتداريه » (٢٤٤/١ - ٢٤٥)

(٣) « ورأى صاحبنا هذا اليهودى قريب مما رأيت فلا
يخالف الا فى اسباب الطلاق وهى كيت وكيت «
(٢٢٥/١)

(٤) فأما صاحبنا الامعه ، فانه متردد فى هذه القضية
المنكعة . فتارة يقول ان الطلاق ادعى الى الراحة . وتارة
انه موجب لنكد العيش وصفق الراحة . « (٢٢٥/١) .
ويلاحظ ان الشدياق رغم روح الدعابة فى هذه
« المقامة المقعدة » قد انصف ايما انصاف فى عرض أهم
وجهاث النظر فى هذا الموضوع ، فلم يتجيز لاحداها أثناء
العرض . أما رأيه الخاص فقد علقه حتى انتهى من الكلام .
وقد أجمله فى هذه الآبيات التى ارتجلها الفارياق :

مسألة الزواج كانت ثم لا تزال طول الدهر أمرا عضلا
ان يكن الطلاق يوما حللا للزوج ايان ابتغاه فعلا
فليس عندى رشدا ان تخطلا زوجته عنه ولا ان تعضلا
ان لم يصيبا للوفاق سبلا فدعهما فليفعلا ما اعتدلا
ايان شاءا طلقا وانفصلا

فهو اذن مع اباحة الطلاق رغم اعترافه بدقة هذه
المشكلة العويصة ورغم اعتقاده الواضح ان شهوات الانسان
من جهة الجنس لاضابط لها ولا رابط وان الانسان
يفقد عقله أمام الاغراء : « والحاصل ان للانسان عقلا فى
يافوخه يدل على ما ينقصه ويضره ويسوءه ويسره » الا
فيما يختص بالمرأة فميزانه فيها مختل : « فأما فى امر
المرأة فالقانع العزوف يغدو شرها رغبيا . والرشيد غويا
والحلليم سفيا ، والمهتدى ضالا . الخ » وازاء هذا
التحذير تملكنا الحيرة لانه لا يرتب على هذا التحذير شيئا

فى أمر الزواج والطلاق . ثم ان فكرة الشدياق عن الزواج فكرة مدنية توشك ان تكون عرفية بغير قيود ولا طقوس ولا قواعد ولا قوانين . فهى عنده اتفاق رجل وامرأة على العيش معا دون تدخل من المجتمع أو من رجال الدين ، فهى أشبه بالزواج الطبيعى منها بالزواج فى صورته المعروفة :

« انه اذا كان المراد من الزواج أن كلا من الزوجين يزواج صاحبه لنفسه لا لأهل البلد وللمعارف والاصحاب . . لم يكن من المعقول أن يدقق عليها ذو قبعة فيقول للمرأة لا تتزوجى هذا لكونه لم يسم بطرس . ثم يقول للرجل لا تتزوج هذه لأنها لم تسم مريم . أو أن يقول هذا يوم الاحد لا يصح فيه الزواج . وهذه حجرة لا يحل فيها البعال ، والا لصح أن يقول لهما أريانى الميسل فى المكحلة ومثل هذا الكلام لعمري لا يليق بأحد أن يقوله أو يكتبه . » (الساق على الساق « ١ / ٢٢٩)

وهو يذكرنا بأن الاصل فى الزواج هو الاقتران « من دون قيد مكان ولا زمان » ولا يشترط فيه أن يجرى فى سهل أو على قمة جبل أو فى كهف أو فى يوم احد أو اثنين أو سبت ، كل ما يشترط فيه التراضى او كتابة صك أو شهادة الشهود . بل هو يذكرنا بأن المتقدمين من الانبياء بحسب ما ورد فى تواريخهم لم يتقيدوا حتى بهذه الشكليات . فانكار « النصارى » لهذا المنهج فى الزواج لا محل له لثبوته واستقراره ووروده فى عامة الفقهاء وفى احكام الدين الاسلامى . و « ذو القبعة » عند الشدياق هو القسيس الذى يتدخل فى تنظيم الزواج بين المسيحيين واحاطته بأعباء الطقوس . ويبدو أن الشدياق كان يميل الى اطلاق الزواج من قيود الدين ايا كانت هذه

القيود ، ولو كانت الاختلاف التام كزواج المسيحية من المسلم والمسيحي من المسلمة

وأهمية هذا الموقف من الزواج والطلاق ان فيه خروجاً على التقاليد الاسلامية والمسيحية جميعاً . فزواج بطرس ممن لا تسمى مريم عنده ينمشى مع العقل كزواج مريم ممن لا يسمى بطرس ، وهذا مجاف للدينين معا وتبسيط فكرة الزواج بحيث تصبح رباطاً عرفياً او مدنياً مجاف قطعاً للتقاليد المسيحية اما اباحة الطلاق فغياً خروج عسلى التقاليد شبه الكاثوليكية التى يجرى عليها موارنة لبنان ، وان كانت مما تجيزه البروتستانتية التى تأثر الشدياق بها تأثراً واضحاً أثناء عمله مع المبشرين البروتسنتات

والدعوة لاباحة الطلاق أو التوسع فيها تعد بالنسبة لمسيحيى العالم العربى دعوة ثورية غريبة على المذاهب المسيحية المنتشرة فى البلاد العربية، وهى اما الارثوذكسية القبطية أو الارثوذكسية اليونانية ، وهى لا تبيح الطلاق الا فى اضيق الحدود ، واما الكاثوليكية بأنواعها كالكاثوليكية القبطية والكاثوليكية اليونانية ومدهب الموارنة ، وهى لا تجيز الطلاق ولكن تجيز الانفصال الجسدى . ولا شك ان هذه الافكار الجديدة عن نظام الاسرة ما كانت لتتغلغل فى العالم العربى الا لدخول التفكير البروتسنتاتى فيه نتيجحة لاتصاله بالعالم الانجلوسكسونى بوجه خاص . ولعل تأثر فارس الشدياق بالبروتستانتية تأثراً عميقاً كان المقدمة الطبيعية لدخوله فى الدين الاسلامى . لان العقيدة البروتستانتية هى اقرب المذاهب المسيحية الى روح الاسلام

وفى « كشف المخبا عن فنون أوروبا » نجد تغييراً واضحاً وخطيراً معاً فى أسلوب فارس الشدياق ، فهو

هنا يتخلى عن أسلوب المقامة الساخرة الذى استخدمه فى « الساق على الساق » ويعتمد الى الاسلوب التقريرى البسيط الخالى من كل عناصر البلاغة ومن كل عناصر السخرية والهجاء . فهو بمثابة انتقال تام من بيان الفنان الى بيان الرحالة والمؤرخ وعالم الاجتماع وهذا الاسلوب التقريرى الذى التزمه فى « كشف المخبأ » يذكرنا بأسلوب رفاعة الطهطاوى الذى التزمه فى « تخليص الأبريز » رغم ان أربعين سنة أو نحوها تفصل ما بين الكتابين بل ان منهج الشدياق فى « كشف المخبأ » شديد الشبه بمنهج الطهطاوى فى « تخليص الأبريز » فهو لا يعتمد على سرد الملاحظات فحسب ، بل يعتمد على ابراد الاحصاءات كلما دعت الضرورة الى ذلك ، وان كان الشدياق يتوسع فى السرد التاريخى اكثر مما يفعل الطهطاوى . وليس معنى هذا ان روح هذين المفكرين روح واحدة ، فشتان الفرق بينهما . ففارس الشدياق مشتت فى التفاصيل والجزئيات ، كثير العناية بالسهفاسف والثانويات على حين أن رفاعة الطهطاوى يركز دائما على الجوهريات ، وفارس الشدياق ناقص فى العطف والاعجاب اللذين تلمسهما فيما كتب رفاعة الطهطاوى ، وفارس الشدياق شديد الاهتمام بجمع الارقام بينما بصف كل شىء من الظاهر اما رفاعة الطهطاوى فينفذ الى بواطن الامور ، ولكن للشدياق مزية وهو حديثه المقارن باستمرار عن احوال الانجليز والفرنسيين بوصف انه اقام فى انجلترا وفرنسا معا ، أما الطهطاوى فلم ير من أوروبا الا جانبها الفرنسى

يرى الشدياق « ان رجال الفرنسيين اجمل من نسائهم ومن رجال الانكليز وان نساء هؤلاء اجمل من

رجالهم ومن نساء أولئك» (كشف المخباص ١٠٤ - ١٠٥).
ويضي الشدياق في وصف ما شاهده من أحوال النساء
في إنجلترا وفرنسا . فيلاحظ مثلاً على الانجليزيات في
الريف « أنهن يشرقن بنخامتهن » وعلى الفرنسيات
« لحسن أصابعهن بعد أكل الحلواء ونحوها » (ص ١٠٦)
وان « ما يكره في نساء الأفرنج تربية أظافرهن حتى تأخذ
حدها في الطول » ، أما ما يحمد « من نساء الأفرنج
عموماً ومن نساء الإنكليز خصوصاً أنهن لا يستعملن الصبغ
ولا التزجيج فكما خلقهن الله يبدون ولا يتباهين بكثرة
الحلى والجواهر » (ص ١٠٧) ، وهو يوازن بين احتفاء
الرجل الإنجليزي بالمرأة الإنجليزية ، وبين احترام المرأة
الإنجليزية للرجل الإنجليزي وخضوعها له وبين زهو المرأة
الفرنسية على الرجل الفرنسي ودلالها عليه . ويقف
الشدياق مبهوراً أمام أجمل الجميلات وهن يقمن بشاق
الاعمال في الفلاحة والحصد مقابل أجر يومي زهيد
لا يتجاوز ستة بنسات « فكنت أقول في نفسي ما أرخص
الجمال في هذه البلاد ، وما أقسى قلوب الرجال الذين
يحوجونهن الى هذا الابتدال » (ص ١٠٨). ومن الملاحظات
الهامة في الشدياق تفشي الأمية بين نساء الإنجليز وانتشار
التعليم بين نساء الفرنسيين ، وهو يورد في ذلك : أن
الإحصاء الرسمي في ١٨٥٥ يدل على أن من بين عدد
المتزوجين في إنجلترا وهو ٤٧٠.٣١٥ شخصاً توجد
٤٠ ٪ بين النساء و ٢٩ ٪ بين الرجال وقعا واثيقة زواجهم
بعلامة الصليب لجهلهم القراءة والكتابة . ويقول الشدياق
في ذلك أن رجال الإنجليز يعتمدون ابقاء الإنجليزيات على
جهلهن حتى لا يشمخن عليهم كما تفعل الفرنسيات
بالرجال في فرنسا ، وهو يفهم الجهل في الفلاحات ولكنه
لا يفهمه في نساء المدن الكبيرة :

« فان يكن والحالة هذه لوم على النساء فانما هو على فاطنات المدن والقرى الجامعة بل والرجال في هذه الاماكن لا يريدون اقبال نسائهم على القراءة والكتابة مخافة ان يشمخن عليهم كدأب نساء الفرنسيين وما احسن هنا ما قيل ان المرأة الفاضلة هي التي اذا قرأت خلقتها لتحسن العمل واذا عملت خلقتها لا تحسن القراءة . » « كشف المخبأ ص ١١١ »

وفي تخلف الانجليزيات يقول الشدياق :

« والفرنساوية يصفون نساء الانكليز بأنهن عسر أى يعملن بالشمال تعريضا بكونهن لسن صنعا كنسائهم وهذا القول باعتبار صنعتي القلم والابرة حق فان عامة النساء هنا لا يحسن الخياطة ولا التطريز ولا الكتابة واذا كتبت احدهن رسالة شحنتها بالغلط والخطأ مع ان لغة الانكليز هيئة الماتى بالنسبة الى غيرها ولكن هن معذورات في ذلك اذ ليس في القرى مكاتب جيدة ، ومعلمون ماهرون وربما اجتزىء عن المكتب بأن يتعلمن في الكنيسة يوم الاحد شيئا من اصول الدين او شيئا من القراءة مما لا يعبأ به » « كشف المخبأ » ص ١١١ »

واحتفاء الفرنسيين بنسائهم ظاهرة لفتت نظر رفاة الطهطاوى ، وقد لفتت ايضا نظر فارس الشدياق . وفي اكثر من مناسبة يعقد الشدياق الموازنات بين المرأة الانجائزية والمرأة الفرنسية . وعنده أن الانجليز :

« وان لم يكونوا يحتفون بزوجاتهم ويكرمونهن أمام الناس كما يفعل الفرنسيين الا انهم اكثر احصانا منهم لفروجهم وأوفر مودة ووفاء لهن في الحضرة والقيبة هذا في حق الأزواج فاما في شأن الرجال والنساء مطلقا فان رجال الفرنسيين ارفق واحفى فان أحدهم ليس مؤثر

راحة المرأة أيا كانت على راحة نفسه فاذا تبوأ مثلاً مقعداً في سفينة أو رتل ودخلت امرأة ولم تجد لها محلاً فاضطرت الى القيام قام من موضعه وأجلسها فيه وكذا لو وقع منها منديل ونحوه بادر حالاً الى متساولتها آياه وعندهم كلمة مخصوصة لمثل هذه الافعال (١) امنا الانكليز فلا مبالاة لهم بذلك وكنت كثيراً ما ارى رجالاً منهم يضغطون النساء والاولاد حتى يسبقوهن الى موضع يتبوعونه فاذا دخلت النساء ظللن قائمات وحين يسافرون في الارتال أو الحوافل يتخيرون أحسن المقاعد وربما أداروا ظهورهم للنساء غلاظة وسوء أدب ، نعم ان نساء الفرنسيين أكثر تكيساً وتظرفاً في الظاهر من نساء الانكليز الا أن هؤلاء جديرات بالاكرام من عدة وجوه وفضلاً عن ذلك فقد يقال ان زيادة تكيس اولئك اصلها من زيادة الاكرام لهن وانما هو جفاء غريزي في طبع الرجال حتى ان النساء اعتدن عليه ولا يرين فيه تكراً الا اذا عاشرن الاجانب وهذا هو ما تعنيه الانكليز بقولهم نحن خير من غيرنا بعولة وغيرنا خير منا عشاقاً « (كشف المخبأ » ص ١١٠ - ١١١)

والشدياق يذكر في عطف واضح خضوع نساء الانجليز لاوزاجهن ، على عكس مارآه من نساء الفرنسيين « والحق يقال ان نساء الانكليز على غاية ما يكون من التقشيف والقناعة فان أقل شيء من الملبوس يرضيهن ومن المطاعم يكفيهن ولا يستعملن الدخان ولا النشوق كبعض نساء الفرنسيين ولا هن مثلهن ابضا في كونهن يتكرن مزية الرجال على النساء فمهما تكن المرأة شريفة من الانكليز تعترف بان الله تعالى خلق الرجال قوامين

(١) يقصد كلمة « جالانترى »

عليهن » (« كشف المخبا » ص ١٠٧ - ١٠٨)

ومن ملاحظات الشدياق أيضا على الانجليزيات أنهن
نظيفات مرتبات مدبرات وفيات يفئن على الاسرة جوا
من الهناء رغم انهن لايجدن الطهو ولا الحياكة ولا التطريز:
« وفي الجملة فان الانكليز يحق لهم ان يقولوا ان بلادهم
منبت النساء ومعدن الأزواج بمعنى ان من تزوج احداهن
فقد (عرف) هناة العيش وقوت عينه بما يراه من
نظافة منزله مع الاقتصاد في النفقة وراحة البال من
الاسباب الباعثة على الفيرة . » (ص ١١٢) ومن الموازنات
الهامة التي عقدها الشدياق بين الفرنسيات والانجليزيات
قوله : « ولنساء الفرنسيين نظافة زائدة على الملبوس
والمفروش فكل ما كان لونه البياض يبقى كذلك الى ان
يبلى ولكن ليس لهن من الطهارة نصيب ولهن أيضا
عناية بليغة بتنضيد اثاث البيت وبهن تليق جميع الاعمال
وفي الواقع فانهن ازكى والقن من سائر نساء الافرنج وما
من امراة في باريس الا وتعرف شيئا عن المداواة ومن طبعهن
التبكير في القيام وتنظيف مراقدهن بخلاف نساء لندرة
فان الغالب عليهن الكسل والتواني والاضحاء في النوم
ولهن أيضا حرص على تربية اولادهن وتنظيفهن فلا
تكاد ترى في أسواق المدينة اطفالا يمشون وحدهم او
يطوفون في الليل ويعرضون أنفسهم لخطر العجلات وسائر
المراكب كما ترى في لندرة وهن اللاتي يتسولين الدخل
والخرج فلا يمكن لاحد ان يشتري شيئا من الماكول
والمشروب ما عدا الخمر الا من ابديهن » (« كشف المخبا »
ص ٢٥١ - ٢٥٢)

وايا كانت ملاحظات الشدياق واحكامه على الانجليز
والفرنسيين رجالا ونساء ، فما من شك في انها ، بغض النظر

عن دقتها أو سطحيتهما ، تنبئ بموضوعية واضحة ،
ومهما اكتشف الانسان من آثار الشدياق ان المؤثرات
الكبرى في أدبه وفكره كانت مؤثرات انجلوسكسونية بحكم
عاقته الانجليزية وبحكم روابطه في العمل وبحكم
اقامته المديدة في انجلترا ، فمن الجلى انه لم يكن
متحاملا عن عمد على الحضارة الفرنسية رغم اطلاعه
المحدود نسبيا على مختلف وجوهها . فقد وصف
لنا شوقه الى زيارة باريس في «كشف المخبأ» (ص ٢١٤)
بقوله : « ثم تاهبت للسفر الى باريس وأعددت خيشومي
للغنة . وخذلي للفتنة . ودرهماتي للمحنة » . بل ان
الصورة العامة التي نجدها في أدب الشدياق تدل على
انه كان أسعد حالا في فرنسا منه في انجلترا ولعل هذا
راجع الى عمله في انجلترا مع القساوسة الذين يبدو أنه
لم يسعد بصحبتهم كثيرا فاذا تجاوزنا عن وضعه الشخصي
وجدنا أنه يوازن بين اللغة الانجليزية التي كان يتقنها
واللغة الفرنسية التي كان لا يتقنها فضل الثانية على
الاولى قائلا في الانجليز : « وليس لهجتهم مطلقا نفمة
مطربة سواء تكلم بها جاهل أو عالم أو ولد أو امرأة
اذ ليس في كلامهم مد ولا حركات طويلة واصوات الرجال
من حناجرهم بخلاف اللغة الفرنسية فان فيها غنة
تستحب من الاولاد والجوارى جدا وربما طرب آهسا
من ليس يعرفها » (« كشف المخبأ » ص ١٤١) ، فاذا
وازن الشدياق ايضا بين غناء الانجليز وغناء غيرهم
من الاوربيين وجد أغاني الانجليز أقل جمالا ، أو على حد
تعبيره : « اما غناؤهم فلا يمكن لذى ذوق سليم أن
يطرب به وقد سمعت أغاني الفرنسيين وسائر الأفرنج
فوجدت بعضها يطرب ويشجى لان فيها مدا وترجيحا

فأما اغاني الاتكليز غير التي يتلقونها من الطليانيين والفرنساويين في الملاهي فكلها نبر ودرج » (« كشف المخبا » ص ١١٦) . وقد رأى الشدياق أن باريس ، الى جانب بهائها الذي تفضل به كل مدن العالم ، تفضل لندن في اربعة عشر وجها هي (١) ان لندن مدينة الحرائق بينما الحرائق في باريس تادرة الوقوع وهو يذكر انه في ١٨٥٦ وحدها وقعت في لندن وضواحيها ٩٥٧ حريقا بينما لم يقع في باريس طوال مدة اقامته فيها وهي سنتان ونصف الا حريق واحد (٢) ان تزيف العملة شائع في لندن وغير معروف في باريس (٣) ان جرائم القتل شائعة في لندن ونادرة في باريس (٤) أن سرقة البيوت والدكاكين والاختلاس من الاموال العامة والخاصة شائعة في لندن نادرا في باريس (٥) ان حوادث القطارات أكثر في انجلترا منها في فرنسا (٦) أن الرقابة على الاغذية والادوية وسائر مواد التموين غير معروفة في لندن بينما نظام التسعيرة والرقابة على الغنس التجاري معمول بهما في باريس (٧) ان الوساطة والمجابهة والاتجار في الوظائف العامة وتعيين الجهال فيها امور شائعة في انجلترا أما فرنسا فهي خالية منها (٨) ان الضبط والربط والنظام قواعد مستتبة في باريس بسبب توافر الشرطة وتعود الناس آداب السلوك أما لندن فالامر فيها فوضى والناس خالون من الذوق ولا سيما في المراقص والملاهي ومحطات السكك الحديدية (٩) « ان صيانة الدولة لاسباب

(١) « فان اكثر هذه الاماكن في لندرة لا يكون فيها شرطى او يكون وراء الباب ترى الناس يضغط بعضهم بعضا عند دخولهم الملهى وغير مرة رأيت نساء يقش علىهن في الزحام وغير مرة بيوت صدة اولاد ومنهم من يستهزى ومنهم من يضحك ، وفي داخل الملهى ترى الوباش يصفرون ويوظون ولاوازع يردهم فاما في باريس فلا يخلو

الصحة العامة ولراحة المواطنين أوضح في باريس منها في لندن ومن أهم مظاهرها نظافة المستشفيات والطبقات والمقابر (١٠) ان الحوانيت متوفرة في باريس عنها في لندن (١١) ان مومسات باريس يخضعن للكشف الطبي المنتظم مرة كل اسبوعين بينما مومسات لندن لا يخضعن لذلك (١٢) ان استعارة الكتب من المكتبات العامة ميسورة في باريس ولكنها غير مباحة في لندن (١٣) ان العلم واكتساب الصنائع ميسوران ومتقدمان في فرنسا بأقل النفقات عنهما في انجلترا ، حتى أن الانجليز أنفسهم يوفدون ابناءهم الى باريس لتلقى العلوم والصنائع (١٤) ان المرافق والخدمات العامة كالغاز والبريد وروائب رجال الدين مكفولة في فرنسا أكثر منها في انجلترا . « كشف المخبأ » ص ٢٧٢ - ٢٧٤

ولا نعرف الى اى حد يستطيع المؤرخ الاعتماد على هذه الصورة المقارنة الطريفة للمجتمعين الانجليزى والفرنسى في منتصف القرن التاسع عشر . ولكن الشدياق لا يفوته أن يذكر لنا ان القوانين الفرنسية اعدل من القوانين الانجليزية ولكن من يطبقون القوانين في انجلترا اعدل ممن يطبقونها في فرنسا ، او أن يذكر لنا شيوع الاحقاد الطبقة بين الفرنسيين وقبول الانجليز لنظام الطبقات او أن يذكر لنا ميل الفرنسيين للثورة والشجار وميل الانجليز الى الهدوء والاستقرار الاجتماعى ، او أن يذكر لنا تميز الطبقات في انجلترا وتداخلها في فرنسا ، الى غير هذا من الملاحظات الاجتماعية الهامة . وهو ينتهى

مكان من احد هؤلاء الشرطة وتزى الناس في الملامى ساكتين متصتين فكانما هم في الكنيسة ومع ذلك فاء الانكليز يفتخرون بقولهم أن جون بول لا حاجة له بالشرطة لانه مطبوع على الترتيب وهيئات فان اوباشهم اؤذل خلق الله « (كشف المخبأ » ص ٢٧٢)

من كل هذا الى حكم يستوقف النظر وهو قوله « ان
 الجيد من الانكليز خير من الجيد من الفرنسيين والردىء
 من هؤلاء خير من الردىء من اولئك ومال الكلام ان عامة
 الفرنسيين افضل وان خاصة الانكليز اجل وامثل »
 (« كشف المخبأ » ص ٢٧٤ - ٢٧٥) ، وهو حكم ليس
 من ابتكاره بل من ابتكار المثقفين الانجليز انفسهم . ويبدو
 ان الشدياق كان متأثرا بما كان يسمعه في انجلترا من
 أمثال هذه الموازنات التى كلف بها مثقفو انجلترا ، فهو
 ينقل عنهم قولهم أن الصناعة الانجليزية تتميز بالمتانة
 والصناعة الفرنسية تتميز بالجمال ، أو قولهم أن
 الفرنسيين اقوى ابتكارا وان الانجليز اشد اتقانا .
 (« كشف المخبأ » ص ٢٧٦ - ٢٧٧)

ومما استوقف نظر الشدياق في العاملة الفرنسية قبولها
 القيام بأخس الاعمال مع محافظتها على زهوها واعتدادها
 بشخصيتها : « ومن ذلك ان نساء عامة الفرنسيين مع
 زهوهن واعجابهن اذ الزهو صفة عامة لجميع اناث هذا
 الجيل تراهن بتعاطين من الاعمال الخسيسة ما تأنف
 منه اخس نساء الانكليز كتكنيس الطرق وحمل الاحمال
 وتنظيف الاحذية وصيد السمك والمناظرة على المراحيض
 ونحو ذلك ولا بد من ان تخاطب كل واحدة من هؤلاء
 الخسيسات المتذلات بلفظة مادام » . فاذا كان هذا حال
 العاملات فما بالك بالترفات من نساء فرنسا ! وهو يصف
 استعلاءهن وغطرستهن بقوله : « فأما الستات المترفات
 من هذا الجيل فأعزة للواحد القهار فان ما نقص من
 مترقية سادة الانكليز وجلالهم ومجدهم تلقاه فيهن وافيا
 فهن نساء صورة وشكلا ورجال امرا ونهبا » (« كشف
 المخبأ » ص ٢٥٦ - ٢٥٧)

وتفسر ذلك عند الشدياق ان المرأة الفرنسية داعية مساواة بين الرجل والمرأة على عكس المرأة الانجليزية التي تقبل سلطان الرجل عليها مهما علت مكانتها او شرف حسبها . وهو يشرح لنا الفلسفة الاجتماعية السائدة بين نساء فرنسا بقوله : « فانهم يقلن ان الله تعالى لم يختص الرجل بمزية الا وعوض المرأة عنها بأخرى فجعل بين ذلك توازناً حتى تستتب الالفه والوفاق بينهما فيما اختص به الرجل القوة والشدة ليمكنه تحمل المشاق في تحصيل اسباب معيشته فعوض المرأة عنها بالصبر والتجمل لمصالح بيتها وتربية اولادها واختص الرجل ببسطة الجسم والمهابة فعوض المرأة عنها بفتنة الحسن والروع فمهما يكن الرجل منسرعاً الى السوء تردعه عنه من نظرات المرأة روادع واختص الرجل بطول النظر والفكر في العواقب فعوض المرأة عنه بالبديهة العتيده وسرعة الجواب المقنع واختص الرجل بالشهامة وعزة النفس فعوض المرأة عنه بالتصاون والحياء » (« كشف المخبأ » ص ٢٥٧)

وهذه الصور والافكار التي تبدو لنا اليوم من مالوف الصور والكلام عن المرأة ، لم تكن كذلك في العالم العربي ابان القرن التاسع عشر ، ولا سيما في اوائله ومنتصفه حين كان هناك اجماع او ما يشبهه الاجماع على ان الرجل ارقى من المرأة ومسود عابها بالارادة الالهية وبالتفلسد الاجتماعية . وعرض هذه الصور والافكار الجديدة على ذلك المجتمع النامي المتفتح للمعرفة كان بغير شك من أهم المؤثرات التي ساعدت على اخراج العرب من تلك العزلة الفكرية والحضارية التي فرضتها عليهم الامبراطورية العثمانية .

٣ - الاشتراكية الدينية

إذا كان رفاة الطهطاوى أعظم فيلسوف فى العربية بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، فقد كان فارس الشدياق أعظم أديب فى العربية خلال هذه الفترة ذاتها . وقد تعاصر الرجلان بل توازت حياتهما ، لان الشدياق الذى ولد فى ١٨٠٥ امتد أجله حتى ١٨٨٧ ، أى أنه مات عن اثنتين وثمانين سنة ، وقد امتدت حياة الطهطاوى الى ما يقرب من هذا الاجل المديد . ومن هنا يمكن ان نقول ان الطهطاوى والشدياق كانا اكبر مؤثرين فى توجيه الفكر العربى بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، كل بطريقته الخاصة ، لان الطهطاوى كان نموذجاً للمفكر العميق المشتغل بكليات الفكر ، ولاسيما الفكر السياسى والاجتماعى ، فى حين ان الشدياق كان نموذجاً للاديب الفنان القوى الاحساس الذى يرسم من انطباعاته الجزئية صورة الحياة

وقد كان للشدياق اثر ملموس فى تطور الفكر المصرى الحديث فى مختلف مراحل حياته نظراً لارتباطه الوثيق بالتيارات الثقافية والسياسية فى مصر من عصر محمد على حتى عصر الخديوى توفيق

وقد قرأت بحثاً نافعا كتب عن الشدياق بقلم الاستاذ جورج هارون فى مجلة « حوار » (عدد أكتوبر ١٩٦٣)

بعنوان « الشدياق رائد الحريات في فكرنا الحديث » ، فوجدت ان هذا البحث رغم نفعه ، يجنح الى الاسراف في تصوير هذه الريادة الشدياقية في تحرير الفسحر العربى او في تحرير المجتمعات العربية . ولا شك ان كل دراسة للشدياق لا ندخل في الاعتبار ما كتبه في جريدته « الجوائب » التى بدأ يصدرها في ١٨٦٢ ، وتقف عند كتبه الكبرى « الساق على الساق » (١٨٥٢) و « كشف المخبأ عن فنون أوربا » (١٩٥٤) و « الجاسوس على القاموس » (١٨٦٦) تعد دراسة ناقصة من هذه الناحية . ولكن الذى لا شك فيه أيضا أن دراسة آثار الشدياق تجعل من العسير أن نلتبس فيه ما نسميه عادة « بالفكر » من أى نوع كان ، فكل ما هنالك فى أدبه « انطباعات » و « مواقف »

وهذه الانطباعات وهذه المواقف بلا جدال واضحة غاية الوضوح ، وهى فى اكثر الاحوال معبر عنها تعبيرا ناريا او تعبيرا لاذعا ، مما يلزمنا باعتباره قوة مؤثرة ومحركة فى العقل العربى ابان القرن التاسع عشر ، ولكن هذه القوة هى قوة الاديب الفنان لا قوة المفكر الفيلسوف . . فالفكر لا يسمى فكرا الا اذا بلغ درجة من التجريد والنظر فى الكليات تجعله يتماسك فى نظرية شاملة ،

والنظرية الشاملة كالفكر الكلى هى آخر ما نجده فى آثار فارس الشدياق . ويكفى ان نذكر ان فارس الشدياق اسس (الجوائب) فى ١٨٦٢ للدفاع عن سياسة الباب العالى ، او أنه ناهض الثورة العربية متاهضة عنيفة وآزر بقلمه الخديو توفيق ونشر منشور السباب العالى ضد العربيين فى العالم العربى ، لتبيين بوضوح أنه لم يكن رائد حرية فى الشرق العربى ، بل ولم يكن

خادم حرية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، وانما كان مكانه الطبيعي بين طلائع السلفية الشائرة التي كانت تطالب بتجديد شباب الامة الاسلامية في اطار السيادة العثمانية

والحقيقة ان من الظلم لفارس الشدياق ان نطالبه بنظرية منسجمة متكاملة حتى في هذا الاتجاه كما نطالب جمال الدين الافغاني على سبيل المثال ، لان حياته المضطربة وشخصيته القلقة وطبيعته الادبية والفنية كانت خليقة بالآلة تجعله يستقر على فكرة شاملة واحدة في اية مرحلة من مراحل حياته . ثم ان تعدد ارتباطاته بالانجليز وبالامريكيين وبالمصريين وبالعثمانيين بل وبالتونسيين ايضا ، وكثرة تنقله بين ايدي المحسنين على اختلاف مللهم ونحلهم ، يجعل من العبث ان نحاول نسبته الى نظرية واحدة في الحرية او في الفكر السياسي والاجتماعي . بل ان هناك في آثار الشدياق وفي حياته ما يثبت انه كان ينظر الى صناعة الأدب نظره الى «حرفة» للرزق ، فهو نموذج عصري لشاعر القبيلة المداح الهجاء بالولاء الشخصي لا بالولاء المذهبي

بل ان هناك في حياته مواطن للشبهة في بعض اتصالاته السياسية ودوافعها ، بل وربما مواطن للشبهة في بعض ما كان يقوم به من مهام . لذلك كان من الانصاف للشدياق ان نتحدث عن خواطره وتأملاته وانطباعاته ومواقفه السياسية والاجتماعية لا ان نتحدث عن فكره السياسي والاجتماعي

والشدياق الذي ختم حياته دامية لآل عثمان بدهاسا كعامة الشباب العربي المثقف في عصره شديد البرم بالترك شديد الضيق بعدوانهم على العرب ، فهو يحدثنا في

« الساق على الساق » بمناسبة وصوله الى الاسكندرية
عن تجبر الترك واستعمالهم على المصريين كأن الترك
صنعوا من طينة غير طينة البشر، فيقول في سخرية لاذعة
فى الفصل الثانى (١) ::

« عمت صباحا يا فارياق . كيف انت . وكيف رأيت
الاسكندرية . هل تبينت نساءها من رجالها فان النساء
فى بلدكن لا يتبرقن . وكيف وجدت مآكلها ومشاربها
وملابسها وهواءها وماءها واكرام أهلها للغرباء ..

« فأما رجالها فإن للترك سطوة على العرب ونجبرا .
حتى ان العربى لا يحل له أن ينظر الى وجه تركى كما لا
يحل له أن ينظر الى حرم غيره ، واذا اتفق فى نوادر
الدهر أن تركيا وعربيا تماشيا أخذ العربى بالسنة
المفروضة . وهى أن يمشى عن يسار التركى محتشما
خاشعا فاكسا متحاقرا متصاغرا متضائلا قانا متقبضا
متقبضا متشمسا متحمسا متحر فضا مكتزا متكاولا متأزحا
متقرعا متقرعفا منقفعا متكنبشا مقعنصرا متقوصرا
مستزما معرفطا متجعثما متجعنا مرزئما مرئزا
مقمنا مكبنا متحنبلا متقاعسا مراعزا مكردحا متضاما
متصعصما متزازنا مقرنعا مدنقسا مطرسا متكرفسا

(١) الطبعة التى ادتملها هى الطبعة الثانية : « كتاب ،
الساق على الساق فى ما هو الفارياق ، أو ايام وشهور وأعوام فى هجس
العرب والاعجم » تأليف العبد الفقير الى ربه السزاق فارس
ابن يوسف الشدياق

تأليف زيد وهند فى زمانك ذا

اشهى الى الناس من تأليف سفرين

ودرس ثورين قد شدا الى قرن

اقنى وانفج من لدوين حبرين

منى ينشره يوسف البستاني ، صاحب مكتبة العرب بمصر ،
القاهرة ١٩١٩ (٢٣٩ صفحة لاند ٢٣٩ صفحة ذهب الكفاح)

منقنفسا معقنفسنا متخويا معرنزحا متخشلا آزما لازبا
كانما كانما متشاجبا مصعبنا مجربزا مجرمزا متدخدخا
. . فاذا عطس التركي قال له العربي رحمك الله . واذا
تنحج قال حرسك الله . واذا مخط قال وقاك الله . واذا

متر عشر الاخر معه اجلالا له وقال نعشك الله لانعشنا:
وقد سمعت ان الترك هنا عقدوا مجلس شورى استقر
رايهم فيه لدى المداكرة على ان يتخذوا لهم مركبسا

وطيئا من ظهور العرب فانهم جربوا سروج الخيل وبراذع
الجمال واكفها واقتاب الابل وبواصرها وحصرها وسائر
انواع المحامل . . فوجدوها كلها لا تصلح لهم . ورايت
مرة تركيا يقود جوقة من العرب بخيط من الكاغذ وهم
كلهم يقودون له . استغفر الله مرادى ان اقول ينقادون

له . ولم ادر ما سبب تكبر هؤلاء الترك هنا على العرب
. . ان النبي صلعم كان عربيا . والفران انزل باللسان
العربي والائمة والخلفاء الراشدين والعلماء كانوا كلهم
عرباء غير انى اظن اكثر الترك يجهل ذلك فيحسبون ان
النبي صلعم كان يقول شويله بويله او بقالم قبالم او

غطالق قباب خى دلها طفالق باق بنخ بلهسا
صفالق باه خشيت وكرد فصالق هاب دركلها . . .
« لا والله ما هذا كان لسان النبي ولا لسان الصحابة

والتابعين والائمة الراشدين رضى اللهم عنهم اجمعين الى
يوم الدين آمين وبعده آمين » « الساق على الساق »
الكتاب الثانى ، ٢ ، ص ١٣ - ١٧ »

كان ذلك قبل سفر الشدياق الى مالطة في ١٨٣٤ ،
اى حين كان فى التاسعة والعشرين من عمره . فالشدياق
اذن فى شبابه كان يشارك الشباب المثقف فى عصره فى
الثورة على الاتراك والتعريض بهم والسخرية منهم ، كما

كان يشاركهم في توكيد الشخصية العربية وربما القومية العربية ، فهو من هذه الناحية لا يختلف عن رفاة الطهطاوى أو طليعة جيله . لكن ينبغى في الوقت نفسه أن نذكر أن الشدياق كان قبل نزوحه الى مصر وقبل رحيله الى مالطة ثم الى انجلترا ليعمل في خدمة الارشالية الانجليزية على اطيح صلالة بالاريساليات الامريكية والانجليزية ، وقد وجد من الامريكين والانجليز ماطلبه من حماية أيام محنة أخيه ومحنته مع الموارنة . وقد كان الانجليز يومئذ في أوج صراعهم مع الترك ، ذلك الصراع الذى اتخذ صورة سافرة في حرب تحرير اليونان سنة ١٨٣٠ وصورا متعددة لتأليب الشعوب العربية على الامبراطورية العثمانية واعانتها على تمزيق اوصال « الرجل المريض » . كذلك ينبغى ان نذكر ان تنديد الشدياق بتأله الترك ، لم يبلغ في ثورته عليهم حتى شبابه مبلغ الثورة السياسية عليهم . فهو في عرضه لمحنة أخيه اسعد الذى سجنه الموارنة بسبب تحوله الى المذهب البروتستانتى ، فمات في السجن ، وفي عرضه لما نزل به شخصا من اضطهادهم ، يتهم الموارنة بالخروج عن ولاية سلطان تركيا وباقامتهم دولة داخل الدولة العلية ، بقوله معددا اعتراضاته :

« وأما المدنى فلأن أخى اسعد لم يأت منكرا ولا ارتكب خيانة في حق جناره أو أميره او في حق الدولة . ولو فعل ذلك لوجب محاكمته لدى حاكم شرعى . فإساءة البطررك اليه إنما هى إساءة الى ذات مولانا السلطان . لاننا جميعا عبيد له مستأمنون في امانه وحكمه . وكلنا في الحق سواء ، إذ البطررك ليس له حق في أن يخطف من بيتى درهما واحدا لو شاءه فانى له أن يخطف الارواح . وهب

أن أخى جادل فى الدين وناظر وقال انكم على ضلال
فليس عليكم ان تميتوه بسبب هذا . « (« الساق
على الساق » الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٣)

والشدياق هنا يستعدى سلطان تركيا على بطربرك
الموارنة ولا يطالب الا بالتسامح الدينى مع اصحاب
العقائد المخالفة ، ويعلن ان جميع رعايا الامبراطورية
العثمانية فى حوى السلطان . ولكن بفض النظر عن قصور
ثورية الشدياق السياسية ، فان هذه الصفحات تعد
دفاعا مجيدا عن حرية العقيدة الدينية ، وامثالها
كثير فى كتاباته وسيذكر التاريخ للشدياق دائما انه
كان من اسبق من نادوا فى العالم العربى الحديث بحق
الانسان فى حرية العقيدة الدينية ومن اشدهم حملة
على التعصب الدينى وتحديا لطغيان الكهنوت . بل
سيذكر التاريخ له انه كسان من أوائل من دعوا الى
مبدأ سيادة السلطة الزمنية على السلطة الدينية ، حيث
يقول فى الكلام عن « تجديف » اخيه المزعوم :

« وانما كان يجب عليكم ان تنقضوا ادلته وتدحضوا
حجته بالكلام او الكتابة اذا انزلتموه منزلة عالم تخشون
تبعته . والا فكان الاولى لكم ان تنفوه من البلاد كما كان
هو يطلب ذلك . بل اصررتم على عتوكم فى تنكيله وزعمتم
ان فراره من داركم مرة لنجاة نفسه كان زيادة فى جنائته
وجريرته فزددتم تجيرا عليه وظلما وكانى بكم معاشر
السفهاء تقولون ان اهلك نفس واحدة لسلامة نفوس
كثيرة محمدة يندب اليها . ولكن لو كان لكم بصيرة
ورشد لعلمتم ان الاضطهاد والاجبار على شىء لا يزيد
المضطهد وشيئته الا كلفا بما اضطهد عليه . ولا سيما
اذا علم من نفسه انه على الحق وان خصمه القاهر له

على ضلال ، او انه متحل بالعلم والفضائل وقرينه عطل
عنها . فقد فاتكم على هذا العلم الدينى والسياسى

« ما بال الكنائس الفرنسوية والتمساويه والانجليزبة
والمسكوية والرومية الاورثوذكسية والرومية الملكية
والقبطية واليعقوبية والنصطورية والدرزية والتسواليه
والانصارية واليهودية لا تفعل هذه الفظاعة والشناعة
التي تفعلها الكنيسة المارونية . ام هى وحدها على
الحق والناس اجمعون على الباطل . الستم تزعمون ان
ملك فرنسا هو مجير الدين وناصره والناس من اهل
مملكته الكاثوليكيين مازالوا يطبعون كتباً ينددون فيها
بعبوب رؤساء كنيستهم وقبائحهم وسفاهتهم وفحشهم
وشراحتهم بل والحادهم . ان كثيرا منهم قد الفوا تواريخ
خاصة بما كان عليه الباباوات من الفسق والفجسور
وسوء التصرف ، وبكفرهم بخلود النفس والوحى وبالهية
المسيح . . » (« الساق على الساق » ، الكتاب الاول
٢٩ : ص ١٠٣ - ١٠٤)

وينتهز الشدياق هذه المناسبة ليتوسع في استعراض
معارفه عن فساد الباباوات وهو يرى ان تعصب
الموارنة مجاف لروح الدين كما هو مجاف لكان
الدولة . وهو يخاطبهم بقوله : « وما كان لكم عليه
من سلطان دينى ولا مدنى . اما الدين فان المسيح
ورسله لم يأمرؤا بسجن من كان يخالف كلامهم وانما
كانوا يعتزلونهم فقط . ولو كان دين النصارى نشأ
على هذه القساوة الوحشية التي انصفتم بها الان انتم
رعاة التائهن وهداة الضالين لما آمن به أحد . اذ لا أحد
من الناس يصبؤ الا اذا كان يرى الدين الذى خرج اليه
خيرا من الدين الذى خرج منه . وكل انسان فى الدنيا

يعلم ان السجن والتجويع والاذلال والتوغد والتساويق والتشنيع ليس من الخير في شيء . وناهيك ان المسيح ورسله أقروا ذوى السيادة على سيادتهم وأمرتهم . ولم يكن دأبهم الا الحض على مكارم الاخلاق والامر بالبر والدعة والسلم والاناة والحلم ، فانها هي المراد من كل دين عرف بين الناس » . (« الساق على الساق » . الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٢ - ١٠٣ »

والشدياق يقارن ما رآه من تعصب الشوام ، مسلمين ونصارى وعنتهم في أيامه بما رآه من تسامح دينى لمسه في المصريين اثناء اقامته فى مصر حيث يقول : « ولكل نوع من الناس عندهم اكرام يليق به سواء كان من النصارى او غيرهم وربما خاطبهم بقولهم : ياسيدى ، ولا يستنكفون من زيارتهم ومخالطتهم ومعاشرتهم خبالفا لعادة المسلمين فى الديار الشامية . وبذلك لهم الفضل على غيرهم وكان هذه المزية وهى حسن الخلق ورقفة الطبع أمر مركزوز فى جميع اهل مصر » (« الساق على الساق » ، الكتاب الثانى ، ٧ ص ٤٢٤) . وهو يلاحظ ان باب الوظائف العامة فى مصر مفتوح امام المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة ، وان تجارة مصر كانت فى يد النصارى الاجانب الذين وصفهم بالجشع وحب الابهة : « ولكن وجود هذه الثروة انما هو فى الغالب عند النصارى الغرباء . فاما القبط فانهم اشبه بالمسلمين . وقل من تعاطى المتجسر منهم . اما دولة مصر اذ ذلك فانها كانت فى الذروة العليا من الابهة والعز والفخر والكرم والمجد . فكان للمتسمين بخدمتها مرتب عظيم من المال والكسب والشجن مما لم يعهد فى دولة غيرها وكان واليها يولى المراتب العلية وسمات

الشرف السنية لكل من المسلمين والنصارى ماعدا اليهود
خلافا لدولة تونس فان شرفها عم الجميع » (« الساق
على الساق » الكتاب الثاني ٧ % ص ٤٣)

اما افكار الشدياق السياسية والاجتماعية ، فلا
سبيل الى وصفها بأكثر من انها محض انطباعات ، وليس
فيها ما يدل على انه حاول ان يتفهم حقيقة ما يجرى
في المجتمعات الاوربية التي زارها او حقيقة تكون هذه
المجتمعات او حقيقة اسس الحكم فيها . ولذا فان وصفه
لها كان من الظاهر فقط ، وهو اشبه شيء بوصف
السائح لما يطوف به من بلدان . وهناك التفاتات
اقتصادية في الشدياق تذكرنا بوصف ديكنز لفقراء
انجلترا في أيامه . وهو يقول في « الساق على الساق » ،
(الكتاب الرابع ، ١٢ % ص ٣٣٨) : « قد كنت احسب

ونحن في الجزيرة (يقصد مالطه) ان الانكليز احسن
الناس حالا . وانعم بالا . فلما قدمنا وعاشرناهم
اذا فلاحوهم اشقى خلق الله . انظر الى هذه القرى

التي حولنا وامعن النظر فيها تجدهم لا فرق بينهم
وبين الهمج . يذهب الفلاح منهم في الغداة الى الكد
والتعب ثم يأتي بيته مساء فلا يرى احدا من خلق الله
ولا يراه احد . فيرقد في العشاء ثم ييكر لما كان فيه
وهلم جرا . فهو كالآله التي تدور مدارا محتنتنا فلا في
دورانها لها حظ وفوز ولا في وقفها راحة . فاذا جاء

يوم الاحد وهو يوم الفرح واللهو في جميع الاقطار لم
يكن له حظ سوى الذهاب الى الكنيسة فيمكث فيها
ساعتين كالصنم يتثائب ساعة ويرقد أخرى ثم يعود
الى بيته . فليس عندهم مثابة ولا موضع للسمر
والطرب : « ولا فرق بين سراة الريف وفلاحيه الا ان

بيوت السراة مؤثثة بأفخر الاثاث . كذلك لا فرق بين
عمال المصانع وفلاحى الارض « فان داب الصانع كداب
الفلاح من جهة انه يشقى ويكد النهار كله ولا حظ له
فى الليل الا اغماض عينيه » (« الساق على الساق »
الكتاب الرابع ، ص ٣٣٩)

وهذا الوصف للفقر البشع الذى كانت تعيش فيه
الطبقات الفقيرة فى انجلترا رغم الثراء الفاحش المحيط
بها وصف صادق وأمين . ولكن الشدياق لا يراه الا بعين
الاديب الفنان ، لان تشبيه حياة الطبقات الكادحة فى
انجلترا بحياة الهمج تعبير شعرى يدل على ان صاحبه لم
يكن يعرف شيئا عن حياة الفطرة وهى عكس ذلك على
خط مستقيم . لان استفلال الانسان للانسان على هذا
الوجه المنظم لم يبدأ الا مع بشائر الحضارة وموقف
الشدياق طبعا مع الفقراء فى كل مكان ، ولكنه مستوحى
من عطف الانسان الفنان لا من فكر الانسان المفكر . وهذه
نماذج من تأملاته الاجتماعية فى العلاقات الاقتصادية بين

البشر وهى ما يسميه الشدياق « خواطر فلسفية »
«واذا كان الناس عباد الله فى أرضه على اختلاف أحوالهم
ومراتبهم هم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الاعضاء
الجليلة والحفيرة فلم لا يجرى العدل بينهم كما يجرى بين
الاعضاء . فان الانسان اذا اكل شيئا أو لبس شيئا فانما
يفعل ذلك لاصلاح الجسم كله . أم يزعم المثرون اذا وسعوا
على هؤلاء الضناك الصعاليك ونفسوا عنهم الكرب
الذى يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم قدرتهم على
تربية أولادهم انهم يحملونهم على اهمال شغلهم وعلى
تركهم الارض يورا فتتعطل وتمحل فيهلكون جوعا . .
أم يحسبون ان الله تعالى انما خلق الفقراء لخدمتهم فقط .

لعمري ان حاجة الفنى الى الفقير اشد من حاجة الفقير الى الفنى . أم يأنفون من النظر من مقامهم الرفيع السامى الى ذوى الضعة والخمول خشية أن يسرى اليهم من رؤسهم ما يسوءهم . . وإذا كانوا يخشون منه الفساد لكسله وتعطله فخوفهم من فساد نيته لفقره (يقصد :

من الفقير) ومن كراهته اياهم اولى . لان الشقاوة ادعى الى الفساد من السعادة . الا ترى الى هؤلاء الالوف من البنات اللاتي يجرين فى أسواق لندن وجميع المدن العامرة بأخلاق من الثياب . ولا سيما هؤلاء النواشيء اللاتي لم يبلغن بعد من العمر خمس عشرة سنة . فهذا لعمري الاهتجان بعينه . فكيف يعجبون علينا هذه العادة فى بلادنا وهى مستعملة عندنا على وجه الحلال وعندهم بالحرام . فلو كن مكفيات المؤونة لما فعلن ذلك .

لان البنات فى هذا الحد من السن لا تترك الى الرجال ، ولا تضبع للبعال ، ولا سيما فى البلاد الباردة . ولسلم من كيدهن وتهافتهن جشعا الى المال اناس كثيرون جلب عليهم شرهم اليهن مضار كثيرة . وما عدا ذلك فان هؤلاء البنات الحسان لو كانت الدولة واهل الكنيسة يعنون بتجهيزهن بما يقدرون على الزواج الشرعى بعد تربيتهن وتهديبهن ، لكن يلدن الاولاد الصباح فيزين المملكة بأثمار أرحامهن كما تقول التواراة . بخلاف ما اذا بقين على حالة السفاح فما يتولد منهن الا الخباثت والردائل « («الساق على الساق» ، الكتاب الرابع ، ١٢ ، ص ٣٣٩-٣٤٠) .

ومجمل ما يقوله الشدياق فى موضوع العدالة الاقتصادية ، انها لا تورث الا الحقد الطيقى والانحلال الخلقى ، وان الاستغلال الشيع مناف لقوانين « الله والطبيعة » ، وان حل مشاكل الفقراء يكون باستيقاظ

ضمائر الاغنياء ونزولهم عن بعض ترفهم وبتنظيم الخير عن طريق الدولة والكنيسة ، وانه لا يطلب للفقير الا أن ينتشل من الخصاصة المريعة : « الا فليمكنوه من أن يدوق لذة العيش ويرى الدنيا كما هي عليه شهرا واحدا في عمره على الاقل أو يوما في العام حتى يموت راضيا قرير العين » وهو لا يعارض في الفقر الذي لا يؤدي الى « الشره والبطر » ، ولكنه يعترض على « الفقر المدقع الذي يلقي الهموم والاحزان الدائمة في قلب صاحبه » ويدفعه الى الجريمة او الى الانتحار . وهذا الموقف من مشكلة توزيع الثروة والعلاقات الاقتصادية بين العامل ورأس المال نظرة سطحية لا ترقى حتى الى فلسفة التعاطف والاخاء بين البشر بالمعنى الدينى البحت

وقد كانت الاشتراكية المسيحية ، اشراكية ف . ب . موريس ونتارلز كنجزلى ، فاتسة في انجلترا ابام أن كنب الشدياق هذا الكلام ، ومحور دعوتهما استدرار عطف الاغنياء على الفقراء ، من كل ما نجده في أدب الفترة السابقة مباشرة على عام ١٨٤٨ ، عام « حركة الميثاق » . فيمكن أن نقول اجمالا أن موقف الشدياق هو بمنابة صدى باهت لموقف الاشتراكية المسيحية في انجلترا

ونعرف من « كشف المخبا » أن فارس الشدياق كان في باريس وقت ثورة ١٨٤٨ التى عزل فيها لويس فيليب وأعلنت فيها الجمهورية حتى آل الأمر فيها الى لويس نابوليون الذى أصبح فيما بعد نابوليون الثالث . فهو يقول عن باريس : « ولما وصلنا اليها كانت السياسة بيد الجمهورية اذ كانوا قد خلعوا لويس فيليب عن الملك ففر بنفسه وأهله الى بلاد الانكليز ملجأ الفارين ومأمن القارين . ومهما حصل فيها وقتئذ من الشغب وسفك الدماء فلم

يكذ الانسان يميز المغيوط من اهلها من المتئس فان
منتزهاها لم تزل حافلة بالناس (١)» (ص ٧١) .

ثم يمضى الشدياق ليذكر بعض النبد التاريخية عن
بعض البلاد التي مر بها في طريقه الى انجلترا وهى كاليه
وبولوني ، ورغم انه اقام في باريس يومين ابان اشتعال ثورة
١٨٤٨ ، فان هذه الثورة لم تهز فيه وترا ، فلم يحاول
ان يستقصى اسبابها او نتائجها ، وكل ما وجدته يستحق
الذكر عنها هو ان ما جرى في الثورة من سفك للدماء لم
يحل دون اختلاف الباريسيين الى الحدائق العامة كالمعتاد .
وقد سبق ان رأينا كيف ان الشدياق عاش في لندن وما
جاورها في خلال أزمة من أخطر الازمات التي مرت بها
انجلترا وهى حركة الميثاق في ١٨٤٨ ، ومع ذلك لانجد لهذه
الثورة المجهضة أى اثر في كتاباته ، مما يدل على ان اهتمامه
بالسياسة في أوروبا كان هامشياً ، ومن باب أولى اهتمامه
بالفكر السياسى والاجتماعى

والشدياق لا يجد ما يقوله عن الثورة الفرنسية الا
ما ذكره في « الساق على الساق » (الكتاب الرابع ، ١٧ ،
ص ٣٧٣) ، للتدليل على ميل الفرنسيين الى الملمات
الحسية : « وقد تقدم ان الفرنسية لا يفرقون بين الحرة
والبغى وبقي هنا أن نقول أنهم أشد الناس شبقا الى
البعال . وأقربهم الى السفاح . وناهيك أنهم في الفتنة

(١) النص المستعمل هو الطبعة التونسية الاولى : « كتاب الرحلة ،
الموسومة ، بالواسطة الى معرفة مالطة ، وكشف المخيا فى فنون أوروبا ،
تألف ، العالم العلامة والشهيم الفهامة السائح البارز وحائز ، حصل
السباق بلا منازع فارس ميادين البيان ، ومحل مخدرات المعاني على مصان
العرفان ، من لم تزل صحائف انا دانه تجوب الافاق وينعقد على الاقبال
عليها ، نطاق الاتفاق ابي العباس ، الشيخ أحمد فارس أفندى ، الشدياق
دام ، بحفظ البارى الرزاق ، طبعة أولى . بمطبعة الدولة التونسية
بحاضرتها المحمية ، سنة ١٢٨٣ (هجريه) ٣٨٦ صفحة

الاخيرة التى حدثت سنة ١٧٩٣ ، أقاموا امرأة عريانة على مذبح احدى الكنائس وسجدوا لها . فصور لمخاطرك أيها القارئ كيف تكون الرجال والنساء في هذه المدينة في ليالى الشتاء الباردة الطويلة « (١) . فان جاء ذكر الماچنا كارتا لم يجد الشدياق ما يقوله فيه اكثر من أنه ثبت نظام المحلفين في انجلترا : « وأصل الجورى عرف في أيام الصكصونيين وذلك أنه كان حدث مرة نزاع بين انكليزى ووالسى فعين ستة نفر من الانكليز وستة من الوالسيين للنظر في أمرهما . ثم أثبت اقامة الجورى في المجلة التى يسمونها (مكنا كارتا) كأنها من أعظم اسباب العدل والحرية » (« كشف المخبا » ، ص ١٤٠) . وهذه طبعاً خرافة من الخرافات التاريخية الكثيرة التى نقلها الشدياق في « كشف المخبا » وفي « الساق على الساق » حول حضارة أوروبا ، أغلب ما يكون نقلاً عن قصاصات للصحف الانجليزية ودوائر المعارف الشعبية ولا سيما من جالنيانى

(١) في «كشف المخبا» يشير الشدياق الى اعدام لويس السادس عشر ومارى انطوانيت ، ولكن بمناسبة الحديث عن تاريخ ميدان الكونكورد ، فيقول فى ص ٢٥٦ - ٢٥٧ : « وفيها أى فى هذه السنة قتل الملك المذكور وزوجته ماري انطوانيت ومدام رولان وشارلت كوردي وغيرهم . فلت كان لويس السادس عشر حفيد لويس الرابع عشر وتزوج بنت ملكة اوستريا المسماه ماريا ترازيا واتهمه الفرنسيون بأنه كان ذا ضلع عليهم مع النساء فتحزب جمهورهم عليه وحكموا عليه بالقتل فلما جرى به اى مقتله قدم غير جزع ولا وجل وكلم الناس بصوت جهير قائلا : (ألا يا أيها الفرنسيين انى أموت بريئا من الذنوب التى تجنيتم بها على وأنى أسامح جميع أهدائي وأنضرع الى الله تعالى أن تكون فرنسا العزيرة على) . فما كاد يتم قوله هذا الا وصرخ رئيس الفتنة ويعرف باسم (صانتر) بان تضرب الطبول ويضرب عنقه فلما صعد المكان الذى أعد لقتله ضج التيسيسون وهم يصرخون (يا ابن مار لويس اصعد الى السماء) ثم بعد أن ضربت عنقه حملت جثته ودفنت فى قبر مليء جيرا وجعل حرس عند قبره الى أن بليت بالمرّة »

التي يبدو انه كان يتوسع في الاعتماد عليها

ومن المقارنات الدائمة التي يعقدها الشدياق بين الانجليز والفرنسيين في زمنه رايه بأن الانجليز قوم يسلمون زمامهم لقاداتهم لا يحاسبونهم على شيء بعلة نقتهم فيهم فهم نموذج للاستقرار السياسي بينما الفرنسيون على العكس من ذلك دائمو الثورة كثيرو التبديل للحكام ونظم الحكم ، أو بلغة الشدياق : « ومن ذلك أنه لم يزل دأبهم تغيير الحكومة وتبديل السياسة وأربابها ولم يخطر ببالهم قط أن يغيروا هذا الاسلوب السمج الشنيع الذي يجرى في عبارات أهل السياسة والاحكام منهم فان فيه من التكرار والمواربه والحشو ما يشهد عليهم امام الله والناس فانهم لا ذوق لهم ولا امام بشيء من الادب » . (« كشف المخبا » ، ص ٢٧٣)

وهو يقول أيضا في انصراف كل انجليزى الى عمله وعدم اشتغاله بأمور السياسة : « ويقال ان بهذه الخصلة استتب عز دولة الانكليز وعظمت شوكتها لان الرعية لا تعترض ذوى الامر والنهى في تدبيرهم ولا يتناولون الى معرفة ما تقتضيه ساداتهم وأهل شوارهم فلذلك قلما يحدث عندهم شغب أو فتنة بخلاف أهل فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر وهذا هو السبب في كثرة العساكر هناك وقتها هنا » . (« كشف المخبا » ص ١١٦ - ١١٧)

وليس معنى هذا أن الشدياق لا يتعرض لنظم الحكم ، ولكن ما يورده في هذا الموضوع أقرب الى الشرح المدرسي منه الى التحليل ، وهو غالبا يسرد الحقائق التاريخية أو السياسية دونما تعليق من عنده . فهو مثلا يحدثنا عن مصادر التشريع الانجليزى فيقول : « ويمكن تقسيم

شرعهم الى أربعة اقسام : الاول ما تناقلوه من احكام الرومانيين والنرمانديين والصكسونيين الذين فتحوا بريطانيا ، ويدخل في ذلك أمور من قبيل السنة والعادة وجل عاداتهم من قبيل الفرض والسنة . وما أجدرهم بأن يكون لهم لفظة توافق الدين عندنا فانها بمعنى الديانة والعادة فأرى أن أخلعها عليهم سواء قبلوها أم لا : الثاني ما بنى على العدل والانصاف ومراعاة المصالح مما لم يرد فيه نص ولم يجر فيه حكم فاذا حدث أمر من ذلك أحيل على محكمة العدل فيحكم فيه القاضي والجورى (يقصد المحلفون) بالرأى بحسبما يترجح عندهم أنه الاصلح : والثالث احكام مجلس المشورة وهي غير متناهية: والرابع احكام ديوان الكنيسة الا انه ليس في شيء من هذه الاحكام ذكر الطاهر والنجس وما يؤكل وما لا يؤكل أو ذكر حيض المرأة ونفاسها وحدادها وعدتها وما أشبه ذلك مما لا بد من ذكره في كتب الفقه الاسلامية ومع ذلك فيمكن أن يقال انه ليس أمر من الامور المتعارفة الا وهو مقيد بحكم من هذه الموارد الاربعة » . (« كشف المخبا » ص ١٤٢)

ومجلس المشورة الذى يشير اليه الشدياق هو البرلمان الانجليزى . اما السنة التى يشير اليها فهى التقاليد البريطانية المشهورة التى كثيراً ما تحل في بريطانيا محل القانون . فكان مصادر التشريع فى انجلترا بحسب ما ورد فى الشدياق هى ما يسمى بالقانون العام Common law والتقاليد جزء منه لا يتجزأ . ثم الفقه القضائى أو احكام القضاء Jurisprudence . ثم تشريعات البرلمان Legislation ، ثم قوانين الكنيسة Common law ، ولا شك أن عرض الشدياق لهذه المصادر المتعددة على القارئ العربى كان

بتضمن تلتقيها للفكر العربي بمبادئ الحضارة الإنجليزية .
ولا سيما في عصر كان يتلمس طريقه الى بناء الدولة
الحديثة القائمة على التمييز في فلسفة الفقه بين القانون
الوضعي والقانون السماوي

وتأكيد الدور الذي تلعبه البرلمانات أو «مجالس المشورة»
كما كان الشدياق يسميها ، يعد تعميقا للفكرة الديمقراطية
البرلمانية في العالم العربي الذي كان لا يزال نحو منتصف
القرن التاسع عشر في طريقه الى الاحساس الواضح
بضرورة اقامة المجالس النيابية كأجهزة من أجهزة الحكم
ومن هذا القبيل ابراز الشدياق لضرورة فرض الضرائب
الجديدة ، ولا سيما لتمويل الحروب ، من خلال البرلمان ،
فهو يقول : « واذا شاءت (يقصد الطبقة الحاكمة)
أن تضرب على الرعية ضريبة لسد مصاريف الحرب أحالت
ذلك على مجلس المشورة النائب عن الجمهور . ومعلوم
أن الانسان ليهون عليه أن يؤدي شيئا على يد نائبه أكثر
من أن يؤديه على يد غالبية قاهرة » . (كشف المخبأ)
ص ١٥٠) . ومعروف في تاريخ إنجلترا الدستوري أن
انفراد شارل الاول بفرض الضرائب لتمويل الجيوش ،
ولا سيما البحرية البريطانية ، أو ما كان يسمى فرض
« ضريبة السفن » ship-money ، كان السبب
المباشر في نشوب الحرب الأهلية في إنجلترا عام ١٦٤٠
وأعدام شارل الاول وعلان جمهورية كرومويل ، كما
كان السبب المباشر في استقرار المبدأ الدستوري القائل :
« لا ضريبة بغير تمثيل » (no taxation without
representation) الذي أصبح فيما بعد ركنا من أهم
أركان الدستور البريطاني

ويدافع الشدياق عن النظام البرلماني في إنجلترا بقوله

انه يرسم الحدود بين الحاكم والمحكوم ويعلى كلمة القانون ويجنب البلاد الوعود الجزاف التي يعد بها الحاكم الفرد رعيته ، ورغم ما ينبه اليه الشدياق من بطء الديمقراطية الا انه يفضلها على حكم الفرد . فهو يقول : « ولكن لا ينبغي أن تفهم من هذا ان الامور الخطيرة عندهم تبت في الحال . فان لها من التوقيت والتعيين ما يعيا به صبر المنتظر اذ لا ببرم عندهم أمر من أول وهلة فعلى قدر ما يهون عليهم ارتجال المقال بصعب عليهم ارتجال الفعال . حتى ان ديوان المشورة لا يبت شيئاً في الحال .

وانما المراد انهم لا يعدون بشيء لانية لهم على وفائه كما يحدث في بلادنا . فيبقى الموعد رهين الامانى يطعم الملت ويسقى الوعود ثم لا يحصل من ذلك على طائل فينتج منه التكذيب من قبل الموعد والتكبد من قبل الواعد »

(« كشف المخيا » ص ١٥٣) . فالشدياق باخصار يقول ان سيادة القانون والحكم الديمقراطي يجعلان يد العدالة ويد الاصلاح بطيئة ولكنهما في الوقت نفسه يصونان الحكم من الارتجال ومن الوعود الجزاف

والغريب في هذا هو ان الشدياق في كل حديث له عن الديمقراطية البرمانية لا يقرنها كما كان يفعل الطهطاوى وعمامة المشتغلين بالفكر السياسي والاجتماعي بكفاح الشعوب ضد الطغيان من أجل الحرية والمساواة ، ولكن يقرنها بفكرة العدالة بمعناها القانوني البحت ، وبالعلاقات

الخلقية السوية بين البشر . بل ان حديثه عن دور ديوان المشورة في تنظيم حياة الانجليز ، انما ورد بمناسبة كلامه عن استقامة الخلق الانجليزى من حيث الامانة في الورد والاحجام عن ارتجال العهود على عكس ما وجد الشرقيين يفعلونه في زمانه . فحاسة الشدياق ليست حاسة سياسية

اجتماعية في المقام الاول بل حاسة اخلاقية فردية تتلور
آنا حول فكرة العدالة وضمائنها وتتبلور آنا آخر حول
فكرة التعاطف وبر الانسان بالانسان . وهكذا دواليك .

وفارس الشدياق حين يتناول موضوع الحرية لا ينظر
اليها تلك النظرة المطلقة التي ورثتها الانسانية عن الثورة
الفرنسية واعلان حقوق الانسان ، بل ينظر اليه نظرة
بورجوازية سافرة ، فهو يقبل تعريف جولد سميث للحرية
بانها مرادفة للفنى والثروة . ولا شك ان الانسانية قد
اهتدت منذ ظهور الفكرة الاشتراكية الى العلاقة الحميمة
بين الحرية والاستقلال الاقتصادى ، ولكن الربط بين
الحرية والثروة في ظل الفلسفة البورجوازية لم يكن له
معنى الا توكيد حرية الطبقات الوسطى وحدها وتوكيد
حقها في الاستقلال الاقتصادى ، مع تجاهل هذا الاستقلال
الاقتصادى بالنسبة الى الطبقات الشعبية . وهذا القبول
للتكوين الطبقي للمجتمع على انه من صنع الطبيعة واضح
في كل كتابات الشدياق ، فهو يقبل غنى الاغنياء وفقر
الفقراء وما بينهما ، كما يقبل العلاقات الاستغلالية بين
الانسان والانسان ، ولا يعترض الا على الوان الفنى والفقر
التي تهز ضمير الانسان الدينى والاخلاقى . فهو يقول
مثلا في « كشف المخبأ » (ص ١٧٤ - ١٧٥) : « ثم ان
الفنى وان يكن شأنه ان يجتذب اليه قلوب الناس في جميع
الامصار والاعصار وان التجمل باللباس يورث المرء هيبة
وجلالا حيثما كان وعلى ذلك قول بعضهم (لقد اجتهدت
في ان انظر الى الفنى بالعين التي انظر بها الى الفقير فام
أقدر) - او كما قال العلامة كولدسميث ان الفنى مرادف
للحرية في كل مكان - الا ان الفنى عند الانكليز شعار على
الجدارة والاستحقاق لكل شيء . قالفنى عندهم يمكن له

أن يرفع دعواه الى مجلس المشورة ، ويطلق أمراته لعله الزنا حقيقة أو ادعاء والفقير لا يمكنه - وله أيضا جدارة بأن يكون ضابط البلد - ومن أعضاء لجنة المشورة المؤلف من نواب الاقاليم - وأن يشتري وظيفة من الديوان في المساكن البرية فيكون قائد مائة أو ألف أو عشرة آلاف - وأن يدخل في المنتديات أو الاكئيس وهناك يجتمع بالعظماء وذوى الشرف - فاذا راوه على تلك الحالة لم يلبثوا أن يدعوه الى منازلهم - فان كان عزبا خطب اليهم احدى بناتهم أو اخواتهم أو كان متزوجاً زوج ولده منهم أو من بناتهم . . الخ «

ومن هذا نحسن ان الشدياق رغم قبوله لطبقية المجتمع يعترض على الفوارق الطبقيّة اذا أدت الى الاخلال بالمساواة امام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص : فهو هنا يصور المجتمع الانجليزى تصويره لمجتمع بلوتوقراطى المال فيه مفتاح كل شىء ومصدر من مصادر الاخلال بالمساواة امام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص . وهذه بغير شك نظرة تقدمية ورثها الشدياق عن مفكرى الاشتراكية المسيحية الذين تأثر بهم ، اذا هى قيسنت بالفلسفة الرأسمالية المعرّبة التى كانت تتمرغ فيها الطبقات البورجوازية الانجليزية بين قانون الاصلاح الاعظم فى ١٨٣٢ . والضيق الاعظم الذى كابده انجلترا فى ١٨٨٠ ولكنها بطبيعة الحال بعيدة كل البعد عن النظرة العلمية أو شبه العلمية للمجتمع التى أخذها الطهطاوى عن الراديكاليين الاوربيين الذين أقاموا فلسفتهم على مناقشة « أساس القيمة » فى الاتساج من حيث علاقة رأس المال والعمل فى انتاج السلعة . ومع ذلك فلا يسعنا الا أن ننوه بأن الشدياق فى « الساق على الساق » وفى « كشف الخبا » نار ثورة

واضحة على الليبرالية المطلقة وعلى مذهب حرية التجارة مستهديا مبادئ المدرسة الاشتراكية المسيحية (راجع المناظرة بين « السسوقيين والخرجيين » في « الساق على الساق »)

ومن المواضيع التي يتهم فيها الشدياق على مذهب حرية التجارة قوله بعد أن يعدد حوادث دس السم التي التي شاعت في زمنه في انجلترا ويتحدث عن خطر اباحة تداول السموم :

« ومن العجيب حقا أن مجلس المشورة بلندرة أصدر أمرا بعدم أذى الحيوان غير الناطق ويتأديب من يرتكب ذلك أو تغريمه وبلغ الذين أذوا الحيوانات في العام الماضي أربعمائة وأربعة وستون شخصا وبلغت غرامتهم نحو خمسمائة وأربعة وسبعين ليرة وأرسل منهم عشرة أنفار الى دار التأديب من دون أن تقبل منهم غرامة . ورؤى مرة رجل من نبلاء فرنساوية يقري كلبه بمطاردة هرة فغرمه الحاكم عشرين شلنا . ومع ذلك فلم يهمله حظر بيع السم منعا لهذا الشر المتفاقم على الحيوان الناطق . وأن الولد اذا أخذ حاجة ليرهنها وهو دون البلوغ أو دون خمس عشرة سنة لا يقبلها منه المرتهن واذا ذهب الى دوائى ليشتري سما أو مسبتا باعه . على أن بيع السم فى مالطة وفرنسا محظور على أى كان الا باذن من الطبيب فكأن العجباوات انفع للدولة من بنى آدم . وما أدرى لذلك سببا سوى هذا الاصل الفاسد الذى يعبرون عنه بقولهم حرية المتجر أو كما قيل لزوم السم للفلاحين فى قتل الهوام كما مر ذكره . الا أن مراعاة الجانب الاقوى فى الامر الذى يكون منه مفسدة ومصلحة الزم وأهم . وهذه الحرية فى المتجر هى التى سهلت للناس أن يقشوا

كل شيء من المأكول والمتروك وكل ما يصبح فيه البيع والشراء كما سيأتي بيانه . حتى أن صاحب الذوق السليم يؤبر المقام في بلاد الهمج بحيث يذوق شيئاً مما نبتته الأرض على حاله على أن يمكت بين قوم يعلمون عدد نجوم السماء ورمل البحر وهم مع ذلك يأكلون ما يضر البهائم فضلاً عن البشر . وكل شيء جاوز القدر أضر » .
(« كشف المخبا » ص ١٣٩ - ١٤٠)

فالشدياق اذن يوافق على الحرية ولا يوافق على الاسراف فيها . بل أننا نقف أحياناً عند بعض ملاحظات الشدياق فنخلص منها بان ايمانه بالديمقراطية كان مشوباً بكثير من التحفظات التي تدخل في باب الرجعية . فهو مثلاً لا يؤمن بديمقراطية التعليم بل ويدعو الى الاحتياط منها لانها عامل من عوامل عدم الاستقرار السياسي . وهو يقول في « كشف المخبا » (ص ١٤٧ - ١٤٨) :

« وأنا أختتم هذا الاقرار بأن أقول ان عامة الانجليز بالنسبة الى عامة فرنسا في معزل عن المعارف والادب . وكما أن جزيرتهم منقطعة عن جميع بلاد أوروبا كذلك هم انقطعوا عن أخلاق أولئك . وأقول في الجملة أنه مهما يظن أن دول الافرنج تبغى تعميم المعارف لدى جميع رعاياها فليس هذا الظن سديداً اذ ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيسة ولا سيما عامة فرنسا فان معارفهم سبب الى انكار فضل الدولة عليهم » . فهو اذن ممن كانوا يخشون تحركات الجماهير والقلق الاجتماعى نتيجة لتعميم العلم والثقافة ، وفي الموازنة بين النظامين الانجليزى والفرنسى ، نراه يؤثر النظام الانجليزى القائم على تقييد التعليم على النظام الفرنسى

القائم على اطلاقه . وقد سبق أن رأينا اعجاب الشدياق بالاستقرار السياسي في إنجلترا الحاصل من انصراف كل انجليزى الى عمله وانصرافه عن الاشتغال بسياسة الدولة ، كما رأينا مهاجمة الشدياق لكثرة الثورات السياسية في فرنسا ، وهى حاصلة في نظره من مبالغة الفرنسيين في الاهتمام بالسياسة . ومعروف أن هذا الموقف من ديمقراطية التعليم متمش مع فلسفة الاشتراكية المسيحية التى تعارض الاتجاهات الثورية فى الإصلاح وتعارض تجاسر الطبقات الشعبية على الحكومات أو نظم الحكم باثارة الفتن والقتال

وكل من يعرف شيئاً عن تاريخ إنجلترا يعرف الدور التخريبى الذى قام به الاشتراكيون المسيحيون لاحتباط حركة الميثاق والزحف العمالى الكبير على لندن فى ١٨٤٨ ، اعتماداً على دعوتهم القائلة بأن الصراع الطبقي ليس وسيلة العدالة الاجتماعية أو التقريب بين البشر ، ولكن بث الفضائل الدينية فى نفوس الاغنياء والفقراء على السواء

وقد تبلور هذا الموقف الاشتراكي المسيحي عند الشدياق فى جملة معتقدات تؤكد روابطه بهذه المدرسة السياسية . فهو فى « كشف المخبا » (ص ١٥٥ - ١٥٦) يحمى للانجليز سعيهم وايمانهم بالعمل وبالاعتماد على النفس ، ولكنه ينعى عليهم الاسراف فى هذا الايمان الى درجة مخلة بالايمان الدينى . فمعروف أن الحضارة البورجوازية الأوروبية فى القرن التاسع عشر ولا سيما فى أوجها الليبرالى ، كانت تقوم على مبدئين يعدان دعامتى الاخلاق البورجوازية الفردية ، وهما نظرية « الواجب » ونظرية « الاعتماد على النفس » بلغة الشدياق أو

self-help كما كان يقول الانجليز ، وهي أعم من الاعتماد على النفس كما نفهم من كتاب سامويل سميلز الشهير في هذا الموضوع إذ هي تشمل تنازع البقاء وبقاء الاصلح وكل ما يصور الحياة على أنها غابة تتصارع فيها وحوش بشرية فلا يبقى فيها الا أجدرها بالحياة أو على الاصح أقدرها على الحياة ، أو بلفظة الشاعر العظيم تينسون هي « الطبيعة حمراء الناب والمخلب » . وفي مثل هذه الفلسفة يعد النجاح فضيلة والفشل رذيلة كما يعد الفنى تعبيرا طبيعيا عن الفضائل ويعد الفقر تعبيرا طبيعيا عن الرذائل ، وهو ما يظهر الفقير في مظهر الجانى لا المجنى عليه اجتماعيا واقتصاديا . وطبعي ان الفلسفة الاشتراكية المسيحية القائمة على الاصلاحية بالتكافل الاخوى بين بنى الانسان مع التسليم بما رسمته ارادة الله من فوارق بين الافراد والطبقات ومن درجات في السلم الاجتماعى ، كانت تعد هذا الايمان المطلق بسلامة حياة الفطرة ، وسائل وأهدافا ، فلسفة وحشية ضارية تجافى تعاليم الدين القائمة على التعاطف والتواصل بين البشر لا على التنافس والتقاتل . بل كانت تعد هذه الفردية المطلقة لونا من الزندقة يتضمن اعتماد الانسان الكلى على نفسه من دون الاعتماد على مشيئة الله . وفي هذا يقول الشدياق :

« أتخال أن التمدن معناه أن يكون الناس في مدينة وفيها ذئب وسباع . كلا ثم كلا . غير أن اجتماع الخروف والذئب في مرعى واحد ليوجب على اليهود أن يؤمنوا بمجىء المسيح . ومن ذلك تنشيط أولادهم الى الاشتغال وتمريتهم على ما يكسبهم واياهم الرزق الكافى والمواظبة على الاعمال والصبر على ما يتعاطونه جل أو حقر . فانهم

(يقصد الانجليز) لا يملون من السمسعى ولا يرون
فى الكسل راحة ولا يقول أحدهم انى كبرت ما دامت فيهم
نسمة تتحرك . ومع كل هذا التجلد والتحمل فمتى ضيم
أحدهم أو سقط شرفه فأهون شئء عليه نحر عنقه وذلك
عندى بعض الافعال المتناقضة فى الطبع البشرى

« وجل سعيهم فى شبابهم هو لتحصيل ما يهنئهم
فى شيخوختهم حتى يمكن لهم تربية اولادهم فلا يحتاجوا
الى التكفف أو الى ملازمة المستشفيات والملاجىء المدة
للعاجزين . .

« غير أن حب التناهى غلط فان تعليق العبد توفيقه
بالكلية على سعيه وكده لا يخلو من ازراء المولى . وفيه
وجه آخر تقسية للقلب فان الانسان والحالة هذه يهون
عليه أن يفارق وطنه وسكنه لاجل المال . . الخ »
(« كشف الخبا » ص ١٥٥ - ١٥٦)

فالشدياق اذن على غرار الاشتراكيين المسيحيين
يرفض أن تكون الحياة الانسانية أو الاجتماعية مرتعا
للذئاب والضياع والسباع ، كما يرفض أن يبلغ ايمان
الفرد بنفسه المدى الذى يخرج ارادة الانسان على
ارادة الله

ومن أسس الاشتراكية المسيحية التى نجدتها فى
الشدياق واضحة تتخلل كل أعماله حملته على الكهنوت
من ناحية وعلى البذخ الذى يعيش فيه رجال الدين من
ناحية أخرى . فهو فى مجال الحديث عن كاتدرائية سانت
بول وكانتربرى وعمارتهما الباذخة ، يتطرق الى الحديث
عن مرتبات رجال الدين وعمما يحيط بهم من مظاهر
الفخفة والهيلمان فيقول :

« وفى لندرة كنائس كثيرة منها ثلث عشرة كنيسة يبلغ

مصروفها في السنة أكثر من عشرين ألفاً وإيراد رئيس أساقفة كنتربوري في السنة خمس وعشرون ألف ليرة (يقصد جنيتها استرلينيا) وإيراد رئيس أساقفة يورك خمسة عشر ألفاً وليس لمطران باريس من الإيراد ثلث ما لأسقف لندرة وجملة ما يصرف على الكنائس نحو ٥٠٠.٠٠٠ ليرة وإيراد أسقف لندرة في السنة خمسة عشر ألف ليرة ولكن خليفته لا يكون له الا عشرة آلاف فقط

وإيراد باقى الاساقفة من أربعة آلاف ليرة فصاعدا فهم بمثابة وزراء الدولة فان سنوية أول لورد في ديوان الوزارة البحرية أربعة آلاف وخمسمائة ليرة . ثم انه كما ان هؤلاء الرعاة المتبتلين الى الله تعالى مائلوا الوزراء والامراء

في أخذ الارزاق والوظائف كذلك ماثلوهم في الرفعة والشأن والانفراد عن الرعية فان مواجهة (يقصد مقابلة) رئيس أساقفة الانجليز أصعب من مواجهة البرنس البرت زوج الملكة . وقد اضطرت مرة أن اكتب اليه في أمر ما فورد الجواب منه في رقعة قدر نصف الكف وكان خطابه بضمير الفائب ونفى فيه ما لم يكن محلله النفى احترازا من أن اكلفه بخطاب آخر ولكن أى لوم عليه اذا لم يجاب احدا لان رئيس الكنيسة الذى

إيراده خمسة وعشرون ألف ليرة في السنة ليس عليه أن يجاب من ليس له صلدى واحد من كل ليرة تدخل خزائنه الرسولية وقد كان الخورى ميخائيل شاهيات حضر الى هذا الطرف وكتب ثلث رسائل احداها الى

البرت والثانية الى اللورد بلمرستون والثالثة الى المطران المشار اليه فجاهه الجواب من الاولين ومن الاخير لم يرد سلب ولا ايجاب واقسم لو أن يهوديا غنيا من أمستردام وفد اليه في عاجلة ورواء لاحتفل به واكرمه غاية الاكرام

ولكن ليت شعري ما معنى كلام ماربولس بقوله : أما
الذين يرومون الفنى فانهم يقعون فى المحنة والفخ وفى
شهوات كثيرة سفيهة ضارة تفرق الناس فى العطب
والهلاك لان حب المال أصل كل شر وهو الذى اشتهاه
قوم فضلوا عن الايمان وطعنوا أنفسهم برزايا كثيرة فأما
أنت يا رجل الله فأهرب من هذه الاشياء واقتف البر
والتقوى والايمان والمحبة الخ . وبقوله : ومن حيث أن
لنا القوت والكسوة فلنقتنع بهما . وبقوله : أما التقوى
مع القناعة فهى مكسب عظيم . أه . ورب معترض
هنا يقول ان الكنيسة الآن ليست كالكنيسة فى مبدأ
النصرانية اذ لم يكن للنصارى وقتئذ دولة ولا سطوة فأما
الآن فان عزها يرجع الى عز الدولة وأن رئيس الاساقفة
الآن يلزمه أن يكون من أهل مجلس المشورة (يقصد عضوا
فى البرلمان أو فى مجلس اللوردات على وجه التحديد)
وأن يزور الوزراء ويكون مزورا منهم وأن يصنع
مآدب نلاشرافاً ويتكلف نفقات كثيرة فلا بد له والحالة
هذه من رزق وافر يجرى عليه ومن صرح وعاجلة وخدم
وأوانى فضة ونفيس أثاث . قلت اذا كان الاسقف تزوره
أرباب الدولة وتدعوه الى الولائم مع اقتصاد حاله أو
بالحرى مع تقشفه كان ذلك أدعى الى كرامته وتعظيمه
فأما تكلفه للنفقات والولائم وغير ذلك فانه شاغل له عن
إداء ما يجب عليه من تعهد الرعية وتفقد أحوالهم وهذا
هو أصل معنى الاسقف فان قيل ان أمور الكنيسة الآن
قد استتبنت وانتظمت فلم يبق حاجة الى تكليف الاسقف
أو رئيس الاساقفة بالنظر فيها والتعهد لها قلت اذن هو
أقرار على أنفسهم بعدم لزومهم على أنى لا أتعرض لمثل
هذه المسائل فان لكل كنيسة أساقفة ومطارنة وحيث

ان مار بولس قد ذكر اسم الاسقف فلا بد من وجود
مسماه ولكنى ارى شيئاً على من يعبر غيره شيئاً وهو
متلبس به فان الانجليز ينسبون الكنائس الشرقية الى
العظمة والتبذخ والسرف والشطط مع ان رؤبة بطاركة
انطاكية ممكنة لكل احد ولا يخفى ان انطاكية في الدين
اشرف من لندرة . (« كشف المخبا » ، ص ٣٤٣ —
(٣٤٥

وقد اطلت في الاستشهاد بآراء الشدياق فيما ينبغى
ان يكون عليه الدين ورجاله لان هذا جزء لا يتجزأ من
الدعوة الاشتراكية المسيحية التي انتشرت في الطبقات
اليورجوازية الصغيرة الانجليزية ، ولا سيما طبقة
الاسطوات من ارباب الحرف (طبقة الارتيزان) بين ١٨٤٠
و ١٨٥٠ وكانت من أهم عوامل انحراف الطبقة العاملة
الانجليزية في هذه الفترة الحرجة التي بدأت فيها
الراديكالية من ناحية والاشتراكية العمالية من ناحية
أخرى تتبلوران . وكان أهم آثار الاشتراكية المسيحية في
انجلترا أنها دقت اسفينا عميقا بين طبقة الاسطوات
(ارباب الحرف) وبين البروليتاريا الصناعية الجديدة
وأنها سلمت قيادة البروليتاريا الصناعية لطبقة الاسطوات
فنشروا من حولها ضباب مثالياتهم وروحانيتهم بما حال
دون رؤيتها علاقات الإنتاج والتوزيع في المجتمع الصناعي
الالى رؤبة واضحة . وقد كانت هذه الدعوة الاشتراكية
المسيحية تهاجم الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة »
اى « المؤسسة الاجتماعية » أو ما يسميه الانجليز
Establishment وهو مجموع الاجهزة والقوى
الاجتماعية مادية كانت أو روحية تاريخية كانت أو راهنة
تتركز فيها القوة المحافظة المعادية للتطور والتغيير في

المجتمع والتي تستهدف الاستقرار الاجتماعى وتتوسل اليه بكل الوسائل الممكنة . وكان جوهر الدعوة الاشتراكية المسيحية هو أن الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة الاجتماعية » أو « الأساس الاجتماعى » أن آثرت هذا التعبير ، قد خرجت عن غايات المسيحية الاولى ووسائلها بأسرافها فى الدنيوية . وكان المثل الأعلى الذى سعت الاشتراكية المسيحية لأحيائه هو ما يسمى « المسيحية الفطرية » Primitive Christianity أى المسيحية فى عصرها الذهبى أيام نقائها الاول قبل ظهور « الكنيسة » فيها ، أى قبل تحولها من عقيدة الى تنظيم أو منظمة ، أو قبل استفحال الكنيسة فيها على أقل تقدير . وكانت الحجة الاولى فى الدعوة الاشتراكية المسيحية هى أن المسيح كان نموذجا للبساطة ، وأن صحابته لم يكونوا من الأشراف أو من السراة أو الفلاسفة بل كانوا جماعة من الصيادين والنجارين وبسطاء الناس بوجه عام ، وأن حياة الرسل كانت آية فى البساطة . فظهور الكنيسة بصولتها الدنيوية وبدخها الدنيوى كان انحرافا بالمسيحية عن بساطتها الاولى وطمسا للمبادئ « الأشرائية » التى قامت عليها ، حيث الاشتراكية ليست مجرد تقارب مادية بين البشر ولكن تقارب روحى أولا وقبل كل شىء ينتج عنه التقارب المادى . وقد تأثرت كتابات فارس الشدياق بهذه المدرسة كما يتجلى من عدائه لأى مظهر من مظاهر البدخ يحيا فيه رجال الدين ، ومن عدائه للكهنوت بوجه عام ، ولكنه لم يمتز فى النظرية الاشتراكية المسيحية الى آخر الطريق ، بل اكتفى منها بخطوطها العامة وعبر عنها بقوة والتهاب . فكانت هذه أول مرة يلقح فيها الفكر العربى بالافكار الأساسية فى

الاشتراكية المسيحية دون رفع لشعار او استعمال لللافتة . وقد كان لانتقال هذه المبادئ الى الفكر العربي في كتابات الشدياق أهمية قصوى ، لأنها كانت مصدرا من أهم المصادر التي نبعت منها الاشتراكية الإسلامية التي ارتكزت دعوتها الأساسية على فكرة تجديد شباب المجتمع بتجديد شباب الإسلام من خلال أحياء عصره الذهبى ، أيام نقائه الأول ، في عهد الخلفاء الراشدين ، أى قبل ظهور الخلافة كمنظمة دنيوية أيام العباسيين وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه في دعوة الشيخ جمال الدين الافغانى ، وفي دعوة الشيخ محمد عبده ، ولكن الفكرة الاشتراكية الإسلامية لم تتبلور ، في العالم العربى الا في القرن العشرين ، نظرا لاختلاف درجات التطور الاجتماعى والاقتصادى بيننا وبين أوروبا ، فلم يظهر منها في القرن التاسع عشر إلا فكرة البعث الإسلامى وتجديد شباب الإسلام . وقد تبنت هذه الدعوة القيادات السلفية التى كانت يومئذ قوة ثورية ضخمة في القرن التاسع عشر ، تتعاون دون وعى منها مع القوى التقدمية الزمنية على نسف معاقل المحافظين من أنصار « الوضع الراهن » ، أى الخلافة العثمانية وركائزها الفاسدة المتآكلة في مختلف أرجاء الامبراطورية العثمانية

والحقيقة أنه من التعسف التاريخى أن نلتمس في الشدياق أو في غير الشدياق أكثر من بدور هذه الدعوة ، بسبب اختلاف طبيعة المجتمعات وبسبب قلة النضج السياسى واختلاط القيم في أذهان مفكرى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر . فالشدياق مثلا رغم تنديده الشديد بصلف الطبقات الحاكمة ، ولا سيما فى انجلترا ، لا يجد مانعا من أن يتسول بشعره من نابليون الثالث

بعد اعلانه امبراطورا على فرنسا ، على طريقة المتنبي وشعراء العربية عامة ممن اتخذوا من المدح والهجاء وسائل للتكسب من القبائل ومن بلاط الملوك والامراء ومن أعيان الدولة فهو يقول في «كشف المخبأ» (ص ٣٠٤ - ٣٠٥)

« ثم انه في خلال هذه الاوقات استقل السلطان المشار اليه بولاية الملك ولقب بالامبراطور فنزغني نازغ آخر من - وقال يمدح الامير - الى أن أهنته بقصيدة وأقدمها على يد رئيس تراجمين بابه الكنت دكرانج الذي مر ذكره فلما فرغت منها وقراتها عليه قال ليس من هذه الصفات التي نسبتها الى السلطان ما هو مختص به وحده فانه يصلح لان يخاطب به أى ملك كان وهى مع ذلك عويصة لا يمكن ترجمتها ولو قدمتها كما هى لما استحسنت منها غير الخط والشكل فقط فهذا اضربت عن تقديمها وشكرته على نصحه ولكنى لا اضر ب عن قيدها هنا حتى ينتفخ بها بطن هذا الكتاب وهى هذه :

« للريس نابليون حق السؤدد والملك اذ هو فى المعالى أوجد »

الى آخر القصيدة التى بلغت واحدا وثلاثين بيتا من أردا الشعر . ولم تكن هذه محاولة فريدة للتسول بالشعر فالشدياق كان يزاول هذه الحرفة مع باى تونس والباشوات الاتراك فى تركيا وفى غير تركيا على طريقة بعض شعراء عصره وقد استمرت وظيفة الاديب العربى كمداح وهجاء ووظيفة مشروعة حتى ثورة ١٩١٩ دون أن يجد فيها أحد حرجا ، ثم انتقلت نهائيا من الادباء الى الصحفيين . ولكن فى حالة فارس الشدياق بالدات ، باتصالاته المتعددة بالانجليز والامريكيين والاتراك والفرنسيين والتونسيين والمصريين والسوريين والبنانيين ، وبشخصيته الجامحة المفقدة التى اختلط فيها مترجم

التوراة والانجيل برجل اللذات والبوهيمية العنيفة
واختلط فيها الجد بالهزل واختلطت فيها الولاءات
السياسية والروحانية ، وبغموض وسائل تكسيبه ، ينبغي
أن نذكر أن سلوكه السياسي لم يكن فوق مستوى
الشبهات ، وأن هناك احتمالا أنه لم يكن يبيع شعره
فحسب بل كان يبيع اتصالاته كجاسوس ربما لأكثر من
مشتر . فهو يروى بنفسه هذه الحادثة ليدلل بها على
لباقة الانجيل في معاملة الناس وصراحة الفرنسيين التي
تبلغ مبلغ « الجليطة » :

« ومن ذلك أنهم (يقصد الانجيل) لا يتشبهون
بأعقاب الاقارب ولا يأتون النميمة والغبية الا قليلا . فاذا
سكن بينهم غريب وسمعوا عنه ما يكرهونه منه فلا ينقلون
اليه ما سمعوا عنه بل لا يهمهم ما قيل فيه وانما يعاملونه
بما يظهر لهم من حسن سيرته خلافا للفرنساوية فانهم
مثلنا في التعلق بقال وقيل . ولما كنت في باريس اجتمعت
مرة بالكونت دكرانج رئيس تراجمين الديوان فصرت
أتردد عليه لما كان عنده من البشاشة بالفريب ولبن
الجانب وكان هو ايضا يتردد على اذا لزمه ترجمة أو
انشاء رسالة بلفتنا . ولما كنت اكلمه ذات يوم في مصلحة
عرضت لي قال لي (اني يعجبني حسن تصرفك فينا
وتزاهة نفسك وذلك مما يدعوني الى اجابة سؤالك غير
اني اكره منك خلة عرفت عنك في بلدنا) قلت (ما هي
حتى أنجبها) قال (ان الناس يقولون انك قدمت الينا
جاسوسا من طرف الانجيل فاذا كان ذلك حقا فلا يسعني
أسعافك بحاجتك) قلت (بودى لو كنت جاسوسا اذن
ما كنت لأكلف احدا بشيء فان جاسوس الانجيل يستغنى
برزقه عن أن يتوصل بأحد الى نوال اربه) . ولا شك في

أن الموما اليه سمع عنى ذلك فان من طبع الفرنساوية
ولا سيما شرطة الديوان أن يتجسسوا أحوال الغريب
بينهم فاذا رأوا أنه يعيش بلا حرفة يتعاطاها حكموا بأنه
أما أن يعيش برزقه أو بسبب آخر . وحيث كانوا يعلمون
أنى لم أكن أتعاطى حرفة ولست غنيا استنتجوا من هاتين
المقدمتين أنى جاسوس . ومثل ذلك لا يشغل به أحد من
الانكليز باله ففاية ما يرومونه من الغريب هو أن يحسن
تصرفه ويقضى دينه » (« كشف المخبا » ، ص ١٤٩ -
(١٥٠

وواضح من كلام الشدياق انه كان شائعا عنه وهو فى
باريس أنه جاسوس للانجليز ، وواضح أيضا ان مصدر
هذه الاشاعة لم يكن مجرد ثرثرة ولكن تقارير المخابرات
الفرنسية : ومن المستبعد ان رجلا كالكونت دجرانج الذى
كان يشغل منصبا رسميا كبيرا فى ديوان نابليون الثالث،
يجسر على مواجهة الشدياق بهذه التهمة الا اذا كانت
الشبهة قوية على أقل تقدير ، فاذا راعينا انتقال الشدياق
الى تونس ثم الى استانبول نهائيا حيث الصراع كان
سجالا بين المصالح الانجليزية والمصالح الفرنسية ، واذا
راعينا اعتماده على الارشاليات الانجليزية فى كسب عيشه
- وحملته الشديدة فى « الجوائب » على عرابى وثورته
ودفاعه عن الخديو توفيق . مما يتفق تماما مع خط
السياسة الانجليزية يومئذ تعددت القرائن وقوى الاشتباه
فى أن اعتناقه الاسلام كان جزءا من « عدة الشغل » .
ولكن فى الوقت نفسه لا ينبغى أن نفعل ان شخصية
الشدياق العنيفة القلقة المعقدة قد تكون وحدها مصدر
كل هذه التقلبات والتصرفات المريبة

وأيا كان الامر فان الشدياق بوجه عام لا يخفى اعجابه

بالنظام الانجليزي ولا سيما منذ أن تبلورت أسسه الدستورية في ثورة ١٦٨٨ ، وهو ينقل في أعماله ، ولا سيما « في كشف المخبا » ، كثيرا من الحقائق الهامة عن هذا النظام بين عدد لا يحصى من الاحصاءات الخاصة بكل قطاع من قطاعات الحياة ومن أهم ما نقله اليمين الدستورية التي يحلفها ملك إنجلترا في حفلة تتويجه :

« والواجب على الملك يوم تتويجه أن يحلف على محافظة ثلاثة أمور . الاول سياسته بحسب القوانين والاحكام . الثاني إجراء الحكم بالرحمة . والثالث اقراره مذهب الدولة وهو دين البروتستانت » (« كشف المخبا » ص ٣٦٢) ثم يمضى ليفصل اختصاصات التاج البريطاني كالموافقة على اعلان الحرب وعقد الصلح وحق العفو ومنح الرتب والنياشين وايفاد السفراء وقبول أوراق الاعتماد ، وتنصيب كبار رجال الدين وتنصيب القضاة وتعيين العسكريين الخ . . . كل ذلك من خلال وزرائه لان ملك إنجلترا يملك ولا يحكم « ولهذا يقال ان الملك لا يخطيء » (« كشف المخبا » ص ٣٦٢) وهو يشرح نظام القضاء الانجليزي في اسهاب (« كشف المخبا » ص ١٤٢ - ١٤٤) وهو يوازن في اسهاب بين حكم القانون في إنجلترا والحكم الشخصي التعسفي الذي ألفه أبناء المشرق في القرن التاسع عشر فيقول :

« ومن ذلك أن أصحاب المراتب عندهم لا يقبلون المصانعة والرشا من أحد لتحويل اربه وان علم من أحدهم أنه ارتكب ذلك اقتص منه كما يقتص من السارق ولم ينفعه أن يؤدي الرشوة التي أخذها مضاعفة . ولكن يقابل ذلك من المدام أن المراتب هنا تعطى غالبا بالمحاباة والاستحباب لا بالاستحقاق فان الشريف اذا نوه بشخص

من معارفه أو أقاربه عند ذى أمره فلا بد أن تنفذ كلمته عنده . ولو أن شخصا متصفا بحسن الاخلاق والشهيم ومتحليا بالعلم والفضل حاول أن ينال تلك الرتبة بنفسه لم يلتفت اليه . ويلحق بذلك أن النفر من العسكر لا يمكن أن يرقى في مرتبة الضابط وان أبدى من المهارة والبراعة ما يقصر عنه قائد الجيش فهو نفر منذ اكتتابه الى زمن خروجه من الخدمة أو الحياة لا يتعداها ولا تتعداه وبعد أن يقضى خمسا وعشرين سنة في خدمته يعفى منها ويعين له نحو اربعة قروش في كل يوم . فالرأس لا يزال رأسا . والامير أمير من يوم ينزل من ظهر أبيه الى أن يركب ظهر النعش ثم يدوم ذكره كذلك الى أبد الأبدين . فكان ترتيب الأصناف الناس عندهم بمنزلة ترتيب أعضاء الجسد بمعنى أن لكل عضو خاصية فيه الخرف والفند والعمور والصمم والدرد . والقدم لا تزال قدما وان هي أنجته وأنجت الجسم كله . وهذا التخصيص من وجه آخر سديد رشيد فان ناظر الامور الخارجية عندهم مثلا ليس له حق في أن يدمق على ناظر الامور الداخلية فى شيء وناظر مجلس المشورة ليس له جدارة بأن يحكم على أحد الباعة بشيء من محراب صرحه وقس على ذلك . فاما فى بلادنا فان ناظر المدابع جدير بأن ينظر فى جلود بنى آدم ويصبغها بلون الدرّة أو السوط أو يسبر ما هي عليه من الطراوة والنعومة . والمحتمس (يقصد مأمور الضرب) خليق بأن يزن أعمال العباد وأموالهم فى بيوتهم ويروز ما فى عياب صدورهم من الخواطر والافكار . وللحاكم أن يسقط حق المحقق لحرف أسقطه فى الكلام . وللضابط أن يبيت الناس فى مضاجعهم وللشرطى أن يقبض على أى كان . وللضابط

العسكر أن يخترط سـيـفه على أى عنق سـخـت له .
وللمطران أن يحرم أى شخص كان من رعيته حتى لا يعود
لاحد من أقاربه وأهل بلدته استطاعة على مخاطبته
ومبايعته . والى من المشتكى وأين النصير . فياليت
شعري متى نصير نحن ولد آدم بشرا كهؤلاء البشر ومتى
نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا . « كشف المخبأ » ص
(١٥٤ - ١٥٥)

كل هذه كانت دروسا لتدريب أبناء العربية فى
الفضائل المدنية . وواضح أن الشدياق مفتون بالنظام
الاجتماعى الانجليزى وبالسياسة الانجليزية ، ولا يجد
ما يعترض فيه عليه إلا الامتيازات الطبقيـة التى تتمتع بها
الطبقة الحاكمة والارستقراطية بالذات ، وهو يرى أنها
نافية لمبدأ تكافؤ الفرص ، وهو ركن من أهم أركان
الديموقراطية . وهو شديد الحملة على غطرسة الطبقة
الحاكمة الانجليزية ، وفى ذلك يقول : « وحيث قد ترفعت
الكبراء من الانجليز عن هم دونهم من أهل بلادهم وصار
ذلك دأبا لهم وطبعاً يرثه الولد عن والده والخلف عن سلفه
جروا على ذلك أيضا مع الفرباء ما لم يتبين لهم أنهم
نظراؤهم فى الهمة والمعالي . فمتى امتقدوا ذلك منهم لم
يأنفوا من معاشرتهم والحق يقال أنه لامناسبة بين عليـة الانجليز
وسفلتهم بخلاف سائر الناس . فان الامير عندنا مثلا لا يفاضل
الناس الا بأمارته لا بأخلاقه وآدابه ومعارفه فان جميع
الناس فى ذلك متساوون غير أن عامة الانكليز لا خلاق لهم
من ذلك رأسا . وأيضا فحيث كانت ألقاب الشرف عندهم
قديمة وعزيزة كان لها عندهم اجلال وتعظيم يفوق الحد
حتى أن اعظام اللقب هنا أكثر من اعظام الملقب به . «
(« كشف المخبأ » ص ١٦٢) . باختصار أن الشدياق

يجد أن الأرستقراطية الانجليزية لا تتعارض مع نزاهة الحكم ولكنها تتنافى مع تكافؤ الفرص ، وان كان يلاحظ أيضا ان الانجليز يحترمون اللقب لا حامله . وهو فى هذا المجال يرى أن الفرنسيين أقرب منهم الى روح الديموقراطية حيث يقول : « أما الفرنسيون فهم يكرمون اللقب اذا كان يليق باللقب ومن كان ذا معارف وصفات حميدة عندهم أغناه ذلك عن حلس الجلاء . ولا شك أن الفضل بغير جلاء خير من الجلاء فضل » (ص ١٦٣) . وقد سبق أن رأينا التفات الشدياق الى مرونة الارستقراطية الانجليزية فى امتصاص الرأسمالية الجديدة ، أيا كانت مصادر ثروتها حيث بين أن المال فى انجلترا هو الطلسم الذى يفتح كل الابواب ، وبه أمكن للارستقراطية القديمة أن تستوعب البورجوازية الكبيرة المحدثه النعمة وتشركها فى امتيازات الطبقة الحاكمة ، وهو عكس ما حدث فى فرنسا حيث تفوقت الارستقراطية العريقة رغم عزلها عن الحياة العامة واشهار افلاسها الاجتماعى والمادى منذ الثورة الفرنسية ، متحصنة وراء نبالة الدم والارض ورفضت أن « تلوث » نفسها بدم العصاميين من البورجوازيين الكبار من أبناء الرأسمالية الجديدة ، وهو ما أدى الى تأكلها ثم انقراضها أو شلها كقوة اجتماعية فعالة تشارك مشاركة ايجابية فى حكم فرنسا

وشرح الشدياق للتكوين الطبقي فى انجلترا يؤيد هذه النظرية القائلة بأن الرأسمالية الانجليزية كانت تلعب دور القنطرة بين الارستقراطية والطبقات الشعبية . فهو يقول :

« فأقول ان هذا الجيل ينقسم الى خمس طبقات . الطبقة الاولى : كالامراء والوزراء والاشراف والنبلاء وذوى

المناصب السامية ويلحق بهم الاساقفة • الطبقة الثانية :
 الاعيان وهم الذين يعيشون من أرزاقهم وأملآكهم لا من
 معاطاة شغل أو حرفة وليس لهم جلاء • الطبقة الثالثة •
 العلماء والقضاة : والفقهاء ويلحق بهم القسيسون والتجار
 ذوو المراسلات • الطبقة الرابعة : التجار أصحاب الدكاكين
 والكتاب وهم الذين يحتاجون الى تحصيل معاشهم
 بالاحتراف والاصطراف ولكن من دون ابتذال ماء الوجه •
 الطبقة الخامسة : أهل الحرف والصنائع والعملية
 والفلاحون وهم الجمهور الأكبر • فعادات أهل الطبقة
 الاولى مياينة بعض المياينة للثانية ولكن ليس بينها وبين
 الاخيرة مناسبة أصلاً كما سيأتى

« وعادات أهل الطبقتين الثالثة والرابعة متساوية
 لا اختلاف فيها الا ما ندر • أما أهل الطبقة الثانية فان بهم
 من وجه نزوعاً الى الاولى بالنظر الى العز والاستبداد ومن
 وجه آخر ينزعون الى الباقي بالنظر الى الجنسية والالفة •
 والغالب على جميع هذه الطبقات حب الوطن والمباهاة بما
 عندهم من الصنائع والاحكام والاذعان للقوانين التى بنيت
 عليها معاملات دولتهم ودواوينهم (« كشف المخبأ »
 ص ١١٥ - ١١٦)

فالطبقة الثانية ، طبقة « الاعيان » كما يسميها
 الشدياق ، هى فى حقيقتها الطبقة الرأسمالية الكبيرة التى
 تعيش من الاستثمار دون حاجة الى العمل سواء أكانت من
 البورجوازية المدنية أم من أعيان الريف التى يسميها
 الانجليز Squirearchy وهذه الطبقة رغم ثرائها لا تملك
 « جلاء » وهو ترجمة الشدياق لكلمة distinction أى
 لا تملك ألقاب النبالة أو شيئاً من امتيازات الارستقراطية •
 ولما كان أبناء هذه الطبقة صاعدين من أصول وأعراق

شعبية ، فقد جعلهم هذا معلقين بين الأرستقراطية بحكم التطلع الطبقي وبين الشعب بحكم منشئهم . وهذه هي الطبقة التي حدثنا عنها الشدياق فقال أنها بما لها تتغلغل في الأرستقراطية الانجليزية والتي حدثنا عنها المؤرخون الانجليز فقالوا أنها كانت عماد الحكم والاقتصاد البريطاني طوال الحكم الليبرالي في القرن التاسع عشر ، والمانع الحقيقي بفضل توسطها ومرورتها من قيام الثورات في انجلترا على غرار ما حدث في فرنسا

أما الطبقات الشعبية « أهل الحرف والصنائع والعملة والفلاحون » ، ومنهم يتكون سواد الشعب ، فهذا رأى الشدياق فيهم :

« فان هؤلاء النحل العسالة في خلية الاجتماع الانساني انما يعملون كما قال بعضهم لتسمين الزنابير البطالة . وهم أطوع خلق الله لأولياء أمورهم فلو نهوهم عن أن يناموا مع أزواجهم لانتهوا . ويمكن أن يقال أيضا أنهم لعدم اختلاطهم بغيرهم من الناس يحسبون أنفسهم وهم في هذه الحالة أسعد خلق الله وأن جميع رسومهم وأحوالهم مستغنية عن التبديل والتغيير . وكيف كان شقاءهم موجب لسعادة الدولة و فقرهم زائد في غناها » (« كشف المخبا » ص ١١٧)

وندرك من هذا على الفور أن الشدياق يعرض في هذا وجهة نظر الاشتراكيين المسيحيين ويعرض معها ما كان يدور في انجلترا في زمنه من جدل حول وضع الطبقات العاملة الانجليزية واستقرارها . فالفكرة الشائعة بين مفكري الليبرالية أن الطبقات العاملة الانجليزية بطبيعتها مسالمة منصرفة الى عملها لا تراجع الطبقة الحاكمة في سياسة البلاد أو في تكوينها الاقتصادي « بخلاف أهل

فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر » . وبهذا
فسر مفكرو الرأسمالية أن كل ما في انجلترا من «العاكر»
لم يكن يزيد على ٢٥٠٠٠٠٠ بينما كان عددهم في فرنسا غفيرا
بسبب الحاجة اليهم لحفظ الامن . هذا كان الرأى
التقليدى بين التورى والهويج (المحافظين والاحرار) فى
الفلاحين والعمال الانجليز . أما الشدياق فله رأى آخر
يردده عن أقوال الاشتراكيين المسيحيين ، وهو أن حياة
الضنك التى كان يحيا فيها العمال والفلاحون فى انجلترا
كانت سببا آخر فى انصرافهم التام عن المشاركة فى الحياة
العامة الى الانشغال بكسب كفاف يومهم ، أو بلغة
الشدياق :

« وأنا اقول أن لذلك سببا آخر وهو فقرهم المانع
لهم من الاشتغال بغير ما يكسبهم القوت الضرورى . »
(ص ١١٧) . كذلك كان الشدياق يردد وجهة نظر
الاشتراكيين المسيحيين فى قوله أن غنى الاغنياء من فقر
الفقراء وإن (الزناير البطالة) تعيش من كد (النحل) .
فالاشتراكيون المسيحيون كانوا ملتفتين الى الاستغلال
الاقتصادى البشع للطبقات العاملة فى ظل النظام الرأسمالى
الليبرالى ، وقد تقدموا لقيادة البروليتاريا ، ولكن حلولهم
المثالية والروحانية كالتسلىح الخلقى والعودة الى
المبادئ المسيحية الاصلية كقوة جامعة للطبقات مانعة
للاستغلال ، انتهت باجهاض الحركة العمالية الانجليزية
فى ١٨٤٨ وبعزلها عن تيارات الفكر العمالى فى القارة
الاوروبية فيما بعد ذلك ، أو كانت من أسباب هذا الاجهاض
وهذا العزل على أقل تقدير . واننا نحس ونحن نقرا
وصف الشدياق لحالة البطالة فى لندن او لمشكلة الاسكان
الرهيبه فى أحياء الفقراء فيها او لانتشار البغاء بها اننا

تقرأ صفحات من « آلتون لوك » لتشارلز كنجزلى او بعض منشورات الاشتراكيين المسيحيين . (« المخبا » ص ٣٦٧ - ٣٧٢)

ومن اهم صفحات فارس الشدياق تلك الصفحات التي تعرض فيها لتاريخ المطبعة والصحافة وحالة الصحف الاوروبية والامريكية في زمنه ، وانتهى فيها الى كلمته الرائعة عن المطبعة بقوله « وفي الحقيقة فان جميع ما اخترع من الصنائع في هذا العام هو دون صناعة الطبع . نعم ان الاقدمين بنوا أهراما ونصبوا أعلاما وشادوا هياكل وحصنوا معازل وحفروا خلجانا وأقنية للماء ومهدوا مسالك للعساكر الا أن صنائعهم تلك بالنسبة الى صناعة الطبع ان هي آلا درجة ترق فوق درجات المهجية فانه بعد اشتهاز الطبع لم يبق احتمال لاضاعة المعارف التي ذاعت وشاعت او لفقد الكتب كما كانت الحال حين كانت تكتب بالقلم وقل قيد ان المعرفة مقدره فإن المتصفين بالمعارف وهم الاقل هم الذين يتولون الامور ويؤسسون الجمهور وهم الاكثر . » (« كشف المخبا » ص ٣٨٢) والشدياق لا يمل من ذكر المعلومات النافعة عن حالة الصحافة في انجلترا وغيرها فيعرفنا انه في زمنه بلغ عدد « الجرنالات » ٢٢٠ جرنالا ، وفي اسكتلندة ١١٠ وفي ايرلندة ١٠٢ وان اول جريدة ظهرت في اكسفورد عام ١٦٦٥ وأول جريدة في فينيسيا ظهرت في ١٦٢٠ وسميت (كازيتة) على اسم العملة التي تباع بها . وأول جريدة في فرنسا ظهرت عام ١٦٣١ وفي ألمانيا عام ١٧١٥ وفي أمريكا عام ١٧١٩ وفي هولندا عام ١٧٣٢ وفي ايرلندا عام ١٧٦٧ ، وان عدد الجرائد والمجلات في لندن اكثر من ١٦٠ وفي باريس ١٧٠ جريدة الى جانب المجلات ، وان في أمريكا

٨٠٠ جريدة . ومنه نعلم ان الصحافة في انجلترا كانت اوسع حرية من الصحافة في فرنسا ، او هكذا كان رأى الشدياق أو رأى من كان يردد آراءهم ، ويستدل على ذلك بما كان يقرؤه في الصحف الانجليزية من نقد لمسلك الملكة فكتوريا او من دعوة للاختلاط الجنسي خارج حدود الزواج . وهو أيضا يحدثنا عن بداية الرقابة في انجلترا في ١٦٣٧ ثم الفأوها تماما عام ١٧٩٥ ، الى غير ذلك من الحقائق التاريخية والاحصائيات التي تهم كل مشغل بتاريخ الصحافة (« كشف المخبا » ص ٣٧٥ - ٣٨٣) .

هذه اهم الافكار السياسية والاجتماعية في ادب فارس الشدياق ، وقد كان لها اثر كبير في تليق الفكر العربي في القرن التاسع عشر ، وهي وان يكن من الصعب تبويبها في نظام فلسفي واحد ، الا أنه من الواضح أنها تنبع في جوهرها من الفلسفة الاشتراكية المسيحية التي كانت سائدة في انجلترا بين قانون الاصلاح الاعظم في ١٨٣٢ وحرمة الميثاق في ١٨٤٨ . وقد كانت هذه الاصلاحية الدينية فلسفة سلفية رجعية استقرارية في انجلترا لانها تصدت لقيادة الكفاح العمالي بعقلية البورجوازية الصغيرة وقدمت حولا اخلاقية بحثة للتناقضات في المجتمع الرأسمالي واعتمدت على شعار واحد هو بعث الدين في تقائه الاول لازالة استغلال الانسان للانسان استقلالا بشعا مع قبولها للاستغلال نفسه من حيث المبدأ ولطبقية الكيان الاجتماعي . ولكن هذه الفلسفة السلفية ذاتها ، أي فلسفة الرجوع الى السلف الصالح ، كانت فلسفة ثورية تقدمية في العالم العربي ابان القرن التاسع عشر ، أو على الاصح كانت لها وجوهها الثورية والتقدمية على الاقل بالقياس الى فلسفة

المحافظين من مفكرى الامبراطورية التركية الذين كانوا يدعون لتجميد الاوضاع على ما كانت عليه . فمئسلا فى دعوة تحرير المرأة لعبت السلفية العربية دورا جزئيا ولكن فعالا فى تحرير المرأة فى العالم العربى باصرارها المستمر على ان الاسلام فى عصره الذهبى أيام الرسالة وأيام الخلفاء الراشدين كان يكفل للمرأة كافة حقوقها وحرىاتها المشروعة ، وان المرأة المسلمة لم تستسرق الا بعد فساد الدين عندما تحول الدين الى دولة زمنية ، فكذلك كانت الدعوة فى المشرق العربى الى أن الاسلام فى عصره الذهبى كفل حقوق الانسان المشروعة وان استرقاق المسلم للمسلم لم يظهر الا بعد تحول الخلافة الى سلطة زمنية امبراطورية تشتغل بالحكم أكثر مما تشتغل بتوطيد أركان الدين ، دعوة ثورية تقدمية بالنسبة للدعوى دعاة المحافظة والاستقرار داخل أرجاء الامبراطورية التركية . واذا كانت هذه الدعوة السلفية فى العرف العلمى لمذاهب السياسة والاجتماع قوة تخلفية بالنسبة للدعوة الراديكالية ، بل وللدعوة الليبرالية ذاتها ، الا انها كانت بالمعنى الشامل اشد منها فعالية واوسع أثرا لانها بذرت بذور القلق الاجتماعى والاحساس بضرورة التغير بين الاغلبية الجاهلة التى لم تكن هناك وسيلة لتحريكها اجتماعيا الا من طريق تحليل القيم الدينية . اما الليبرالية والراديكالية من بعدها فقد اقتصر تأثيرها على الطبقات المثقفة فى المقام الاول . وقد كانت هذه النظرة ذاتها جزءا من برنامج مدروس فالشدياق حين يهاجم الفلسفة العقلانية التى تفشت فى فرنسا يقول :

« ومن ذلك انهم لا يزالون ينكرون عن الحقائق ويودون لو يعلمون كل أمر من فسه . وقد حدقوا كل علم وبرعوا

فى كل فن ومع ذلك فقد غرب عنهم أهم الحقائق وهو
 ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسود والرئيس
 والمرعوس ولو سلم لهم بأن الكيسى وأهل المعارف والآداب
 غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الاخلاق أو حسنوا
 به املاءهم من مطالعة الكتب لم يسلم بأن الرعاع الذين هم
 الجمهور الاعظم من كل البلاد غير مفتقرين الى دين
 يردعهم عن الشرور والمعاصى ويحثهم على فعل الخيرات
 ولولا ذلك لاكل القوى الضعيف . فان قلت كيف يأكله
 والحكم من ورائه قلت ليس فى كل الامور يمكن
 استحضار الحكم أو الاستغاثة به . ألا ترى أنه اذا اجتمع
 مثلا اثنان فى مكان خال ويطش القوى منهما بالضعيف
 أفىكون لصاحب الحكم عين باصرة أو أذن سامعه
 للقصاص . فكم من قضية جرت بين الناس وفاقت اجتهاد
 أهل السياسة والايالة . ولكن اذا كان الناس يستحضرون
 خالقهم فى السر والعلن ويخافون عقابه ويرجون ثوابه
 كان لهم بذلك أعظم رادع ووازع . فاتصاف أمة بعدم
 الدين أعظم ما يهين شرفها ويخفض قدرها . «
 كشف المخبأ » ص ٢٧٢ - ٢٧٣)

وهذا المنطق الواضح القوى فى حجة الاشتراكيين
 المسيحيين هو فى نفس الوقت مصدر قوة الاشتراكية
 الدينية ومصدر ضعفها . هو مصدر قوتها لانها به
 تستطيع أن تخاطب الجماهير العريضة التى لم يتح لها
 أن تفتح قلبها وعقلها لفلسفة الفلاسفة ولعلم العلماء وتثير
 فيها عوامل القلق الاجتماعى وتغرس فيها الايمان بحقها
 فى حياة أفضل . . وهو مصدر ضعفها لان نظرتها الى
 الدين لا تختلف فى قليل أو كثير عن نظرة امام الرجعية
 السياسية الفيلسوف توماس هوبز صاحب « اللقيانان »

أو « الوحش » ، الذى كان يرى أن الدين هو مجرد مانعة للصواعق الاجتماعية ، ويرى فى الكنيسة قوة أخرى من قوات الأمن التى تستخدمها الدولة لحفظ الاستقرار الاجتماعى لا تختلف عن البوليس والجيش فى وظيفتها ولكنها افعل منها أثرا وأوسع مدى وربما أقل تكلفة لأنها تقيم على كل انسان شرطياً ملازماً له من داخله . وهذه النظرة اللاأخلاقية للدين هى التى جعلت من الاشتراكية المسيحية فى القرن العشرين فلسفة سياسية تخلفية لا يرضى بها الدين ولا ترضى بها الدنيا ، ولا تستطيع ان تثبت فى وجه العقائد الاجتماعية الجديدة القائمة على ادراك موضوعى لتكوين المجتمع البشرى ولطبيعة العلاقات الروحية والاقتصادية بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان والانسان ، وبين الانسان والطبيعة ، وبين الانسان ومجهولات الوجود

الباب الرابع

المطبعة الأولى والجريدة الأولى

المطبعة الأولى والجريدة الأولى

من علامات الطريق الهامة فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى الحديث بداية الصحافة المصرية الذى اقترن بتأسيس « الوقائع المصرية » وتطورها ، ذلك التطور الذى حل بها بفضل رفاة الطهطاوى حين تولى رئاسته تحريرها بين ١٨٣٥ و ١٨٥٠.

وتاريخ الوقائع المصرية مقترن بانشاء أول مطبعة عربية هى المطبعة الاهلية فى القاهرة ايام الحملة الفرنسية فى ١٤ يناير ١٧٩٩ . وقد ظلت المهمة الاولى لهذه المطبعة طوال عهد الحملة طبع بيانات بونابرت ونداءاته وامراسيمه ، أو باختصار كانت هذه المطبعة أولا وقبل كل شىء اداة من ادوات الاستعمار الفرنسى الذى جلبها لتكون حلقة وصل بينه وبين الجمهور . وقد صدرت عن هذه المطبعة طائفة قليلة من الكتب منها « وصايا لقمان الحكيم » فى ١٢٠ صفحة من تأليف مدير المطبعة جان جوزيف مارسيل وكان ثمنه ٩٠ نصف قضة ، كما نشرت كتابا اخر لمارسيل عن قواعد اللغة العامية المصرية واستعمالها باللغتين العربية والفرنسية ، وكتبا من تأليف دييجنت كبير اطباء الحملة ، منها كتاب عن الجسدري . . كذلك نشرت كتابا عن حروف الهجاء العربية والتركية والفرنسية وقد صدر عنها هذا الكتاب فى ١٧٩٨ وهى

لائزال في الاسكندرية ، وكانت تسمى هناك « المطبعة الشرقية والفرنسية » ، ولم تحمل اسم المطبعة الاهلية الا بعد نقلها الى القاهرة ، وصدر ايضا عن هذه المطبعة وهى في الاسكندرية كتاب آخر من تأليف مديرها مارسيل هو « تمارين للقراءة من الادب العربى » وهى منتخبات من الايات القرآنية . وصدر عن المطبعة الاهلية «مجموعة من المستندات الخاصة باجراء محاكمة سليمان الحلبي قاتل القائد العام كليبر » بالفرنسية والعربية والتركية كما ورد في الجبرتي . ولكن واضح من كلام الجبرتي أن مهمتها الاولى كانت طبع بيانات الاحتلال الفرنسى وملصقاته التى كان الفرنسيون يلصقونها « فى مفارق الطرق ورعوس العطف وأبواب المساجد » او يوزعونها على الاعيان

وبعد انتهاء الحملة الفرنسية فى ١٨٠١ امر بونابرت بنقلها الى فرنسا وضمت الى المطبعة الاهلية بباريس تنفيذا لامر نابليون الى الجنرال برتبيه وزير الحربية بذلك . وقد كتب برتبيه الى الجنرال بليار فى ١٤ اكتوبر ١٨٠٣ بأن « جميع الالات والمخطوطات العربية والمكتبة وحروف المطبعة العربية ترسل الى باريس وتوضع فى وزارة الداخلية التى سأكلفها بتهيئة الظروف المناسبة لنقلها » وقد اورد الدكتور ابراهيم عبده عن بحث لكانيفيه فى مجلة المجمع المصرى لسنة ١٩٠٩ أن هذه المطبعة نقلت بالفعل الى فرنسا فأعيدت « الحروف العربية التى حملت من باريس وروما الى المطبعة الاهلية بباريس ، وهذا ما ينقض قول الكونت فيليب دى طرازى فى كتابه « تاريخ الصحافة العربية » الصادر فى بيروت عام ١٩١٣ أن مطبعة بونابرت ظلت فى القاهرة حتى اشتراها محمد على

وجدها ووسعها وجعل منها نواة مطبعة بولاق . ومعنى هذا أن مصر ظلت جملة اعوام بلا مطبعة ، وهو دليل واضح على أن الاستعمار الفرنسى لم ينظر الى ادخال المطبعة في مصر الا كأداة من أدوات الاستعمار لا تختلف في قليل او كثير عن القوات العسكرية او التنظيمات المختلفة التى استحدثها في البلاد . سواء تمكن الفرنسيون من نقل هذه المطبعة بالفعل ام لم يتمكنوا ، فان اوامر نابليون الصريحة فى حد ذاتها توضح خطط الاستعمار الفرنسى

وتاريخ دخول المطبعة الاولى مقترن بتاريخ ظهور الصحيفة الاولى في مصر ، وهى جريدة لو كورينه دى ليجيت (« بريد مصر ») التى كانت تصدر مرة كل خمسة أيام وتشتمل على أخبار مصر الداخلية سواء فى القاهرة أو فى الأقاليم أو كما قال الجبترى « لان القوم كان لهم مزيد اعتناء بضبط الحوادث اليومية فى جميع دواوينهم وأماكن احكامهم » وكانت توزع على وحدات الجيش الفرنسى « فتجد أخبار الامس معلومة للجيل والحقير منهم » كما ذكر الجبترى . وكانت هذه الجريدة الرسمية تنشر انباء حفلات الجيش وزيارات القائد العام لكبار المصريين الى جانب الوفيات والاعلانات وبعض الشعر والنثر . والى جانب هذه الجريدة أصدر بونابرت فى اول اكتوبر ١٧٩٨ مجلة ثقافية فرنسية باسم « لاديكاد ايجيسين » أو « العشرية المصرية » لنشر بحوث أعضاء المجمع العلمى المصرى فى الزراعة والتعليم والصحة العسامة الخ . . . وكانت هذه المجلة تصدر كل عشرة ايام ثم تحولت الى مجلة شهرية . ثم اصدر الجنرال عبد الله مينو فى ٢٦ نوفمبر ١٨٠٠ مرسوماً بانشاء جريدة اسمها « لافرنيسمان » (« التنبية ») لم يتخ لها الظهور لاضطراب

الامن والاحوال السياسية . والجديد في هذه الجريدة هو أن مينو عين لها رئيس تحرير مصرى هو السيد اسماعيل الخشاب ووضعها تحت اشراف أعضاء الديوان أو الحكومة المصرية على ان تتناول اعمال السلطات الفرنسية واعمال الحكومة المصرية وتحمل أنباء أوروبا وآسيا (١)

وفي اوائل عهد محمد على عادت البلاد اعواما الى نظام النسخ اليدوى لقوانين الدولة والوامر الحكومية وكافة الاعمال البيروقراطية ، وكان ببطء هذا النظام التقليدى المتوارث وعدم كفايته لمقتضيات الدولة الحديثة هو الحافز الاول لمحمد على لانشاء مطبعة بولاق عام ١٨٢٠ ثم انشاء الوقائع المصرية . وقد تنبه محمد على الى أهمية المطبعة كأداة في يد الحاكم فأوفد في ١٨١٥ مبعوثا اسمه نقولا مسابكى أفندى البيروتى الى ميلانو لدراسة فن الطباعة وشراء الآلات اللازمة فانقطع مسابكى أفندى لهذه الدراسة أربع سنوات عاد بعدها ليؤسس مطبعة « صاحب السعادة » أو مطبعة الباشا فكانت عربية افرنجية، أولا فى الترسانة ثم فى ١٨٢٩ انتقلت المطبعة الى بولاق . ومن رأى الدكتور ابراهيم عبده أن لانشاء محمد على للمطبعة الاميرية صلة وثيقة باهتمامه بانشاء الجيش المصرى ، لنشر القوانين والتعليمات العسكرية ولطبع الكتب اللازمة لتعليم أفراد الجيش . وقد دعم رأيه هذا بالتوافق بين تاريخ تكوين الجيش المصرى وتاريخ انشاء مطبعة بولاق (المطبعة الاميرية) وبأن الكتب الاولى التى أخرجتها المطبعة كان أكثرها متصلا بالجيش . ومالبت المطابع

(١) انظر ابراهيم عبده : تاريخ الوقائع المصرية ١٨٢٨ - ١٩٤٢
الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٢

أن تعددت حتى بلغت تسعا كان أهمها مطبعة المدفعية بطرة ، ومطبعة مدرسة الطب بأبوزعبل ، ومطبعة مدرسة الفرسان بالجيزة ، ومطبعة القلعة ، كما ورد في الجزء الثالث من كتاب الرافعي عن « تاريخ الحركة القومية » . فان كان الامر كذلك فنظرة محمد على لانشاء مطبعة بولاق وغيرها من المطابع لم تكن تختلف كثيرا عن نظرة بونايرت لانشاء المطبعة الاهلية ، اى مجرد وجه من وجوه العمليات العسكرية ومجرد أداة من أدوات الحكم

وتاريخ هذه الفترة هو تاريخ ميلاد الصحف المصرية الاولى ، وهى بالترتيب الزمنى :

- ١ - جرنال الخديوى فى ١٨٢٧
- ٢ - الوقائع المصرية فى ١٨٢٨
- ٣ - لومونيتور ايجيبسيان فى ١٨٣٣

أما جرنال الخديوى فكان يصدر بالتركية والعربية فى مطبعة القلعة ، مائة نسخة من كل عدد ، وكان يصدر عن جهاز يسمى ديوان الخديو ، وهو أشبه شئ بمكتب رئيس الدولة ، وكان يتولاه موظف كبير يسمى « جرنال ناظرى » أى (ناظر التقارير اليومية)

وكان ديوان الخديوى المركزى هذا يتلقى التقارير والاخبار من دواوين مماثلة من المدن الكبرى ، وكان يرأس هذه الدواوين ناظران للتقارير أحدهما جرنال ناظرى للوجه البحرى وجرنال ناظرى للوجه القبلى ، وكان هذان الناظران يواليان جرنال ناظرى القاهرة بالتقارير والاخبار والبيانات تباعا كل فى حدود دائرته فينسق ديوان الجرنال العام ماكان يتلقاه من خلاصات

(١) انظر ابراهيم عبده : « تاريخ الطباعة والصحافة خلال الحملة الفرنسية ١٧٩٨ - ١٨٠١ » .

أسبوعية ويعرضها على الوالى محمد على كما كان يقوم بالعملية العسكرية وهى ابلاغ قرارات الوالى فى هــ هذه الامور لكل من يخصه الامر . ولم يكن جرنال الخديو يقوم بمجرد عرض هذه التقارير والبيانات والاخبار على محمد على بل كان ينشرها بالمعنى الصحيح ، فقد كان هذا الجرنال يصدر عن ديوان الخديوى يوميا ويطلع منه مائة نسخة توزع على كبار الموظفين وعلى مأمورى الاقاليم ، وكان هذا الجرنال اليومى يشتمل ، الى جانب الاخبار الرسمية على بعض قصص الف ليلة لتسهل قراءته ، فهو أشبه شىء بالجريدة الرسمية . ولكن تداول جرنال الخديوى ظل محدودا فى هذه الدائرة الحكومية كما ظل محدودا فى موضوعاته بهذه البيانات والقرارات الرسمية

ولم يكتف محمد على بجرنال الخديوى فأصدر أمره بانشاء « الوقائع المصرية » واعتبارها الجريدة الرسمية وقد صدر العدد الاول منها فى ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٨ وكتب الى المديرين ورؤساء الدواوين يطالبهم بعمل « خلاصة خصوصية عن الوقائع التى تحصل بالجهات وارسالها الى قلم الوقائع الذى صار انشاؤه بتاريخ ١٥ رجب سنة ١٢٤٤ هجرية لطبعها وتوزيعها على الدوات الملكية والجهادية وتحصيل ماتقرر على ذلك من الرسوم » . وكان محمد على شديد الحرص على توزيع الوقائع المصرية على كبار رجال الدولة والمتعلمين وكل صاحب حيية وتحصيل الاشتراكات منهم . وكان محمد على يتلقى خمس نسخ وابراهيم باشا يتلقى خمس نسخ وكبار الموظفين ثلاثا « جريا على اصول أوروبا » وكانت زوجة محمد على تتلقى نسختين من حصته من نسخ

الوقائع المصرية . وكانت هذه النسخ توزع بصفة هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء . ورغبة في تعميم نفعها وزعت الوقائع المصرية مجانا على الطلاب الا القادرين منهم على دفع اشتراكاتها . كذلك اكره محمد على سائر الموظفين والضباط على الاشتراك في الوقائع المصرية تم عدل عن نظام الاشتراكات الجبرية لمن تقل مرتباتهم عن ألف قرش شهريا . ولم يعف محمد على موظفي الدولة من الاوروبيين من الاشتراك الاجباري في الوقائع المصرية رغم جهلهم بلغتها التركية والعربية . وكانت قيمة الاشتراك ٧٧ قرشا و ١١ بارة (فضة) . وهناك ما ثبت ان الحكومة كانت تستخدم الضغط والاحراج لتحصيل اشتراكات الوقائع المصرية من اعيان البلاد . باختصار كانت الوقائع المصرية جريدة يقرأها كافة المتعلمين في البلاد . وكانت هذه الجريدة تصدر باللغتين على عمودين تحرر بالتركية في العمود الايمن مع الترجمة العربية في العمود الايسر . وكانت تصدر بغير انتظام ، احيانا ثلاث مرات في الاسبوع و احيانا اسبوعيا و احيانا مرة كل اسبوعين أو ثلاثة ، كما تفاوت عدد صفحاتها فكان عادة أربع صفحات ولكنه بلغ ثمان وأربع وعشرين في مناسبات معينة

وقد ذكرت افتتاحية العدد الاول الغرض من انشاء الوقائع المصرية وديوان الجرنال الذي كانت تصدر عنه ، فقالت الافتتاحية :

« ... ومن حيث ان الامور الدقيقة الحاصلة من مصالح الزراعة والحراثة وباقي انواع الصناعات التي باستعمالها يتأتى الرخاء والتيسير ، هي اسباب للحصول على الرفاهية وعلى الاجتناب مما ينتج منه الضرر والاذى

خصوصا في مصر بل هي أساس نظام وتدبير راحة أهلها ففكر حضرة أفندينا ولي النعم في ترتيب أحوال البلاد وتمهيدها واعتدال أمور أهلها وتوظيفها ، وفي نظام القرى والبلدان ورفاهية سكانها وراحتهم ووضع ديوان الجرنال قاصدا من وضعه أن ترد الأمور الحادثة الناتج منها النفع والضرر الى الديوان المذكور وإن ينتخب ويتنقح فيه منها مامنه ينتج النفع والافادة حتى اذا ظهر عند المأمورين نوعا النفع والضرر ينتخب ما منه تصدر المنفعة ويجتنب عنه مامنه يحصل الضرر وهذه الارادة الصالحة الصادرة من حضرة سعادة ولي النعم وان كانت قد جرت في ديوان الجرنال الى الآن الا انها لم تكن عمومية انما الآن فأراد ولي النعم أن الاخبار التي ترد الى الديوان المذكور تنتقح وينتخب منها ما هو مفيد وتنتشر عموما مع بعض الأمور التي ترد من مجلس المذاكرة السامى والامور المنظور بها في ديوان الخديوى واخبار التي تأتي من أقطار الحجاز والسودان ومن بعض جهات أخرى .. »

بعبارة أخرى تقول الافتتاحية أن محمد على لم يجد جرنال الخديوى كافيا لأنه محصور في دائرة ضيقه فقرر اصدار الوقائع المصرية لينتفع بها الجميع . والمنهج الذى اتبع هو تجميع الاخبار من مصر والسودان والحجاز وغيرها في ديوان الجرنال ، وهو مقر الجريدة ، ونشر الصالح منها بعد « تنقيحه » مع نشر الموضوعات المعروضة على «مجلس المذاكرة السامى» وعلى «ديوان الخديوى» . وفي كل هذا كان المأمورون بمثابة مراسلى الصحيفة في الاقاليم وقد أسند محمد على مهمة الاشراف على الوقائع المصرية الى ديوان المدارس وظل الامر كذلك حتى انتقلت

مسئولية تحريرها الى قلم الترجمة بمدرسة اللسنن في عهد ابراهيم . وكان أول رئيس للتحرير بها يشرف على القسم التركي سامى أفندى ثم درويش أحمد أفندى الذى عين ناظرا للوقائع فى ١٨٣١ تحت اشراف سامى بك بعد ترقيته . أما القسم العربى فقد تولى أمره من الفترة الاولى الخواجه نصر الله (نصرى) وكيل التحرير بمعاونة المصحح شهاب الدين اسـمـاعـيل والشيخ عبد الرحمن الصفتى . وظلت الوقائع المصرية تطبع فى بولاق حتى ١٨٣٣ ثم طبعت فى مطبعة القلمة حتى ١٨٤٥ ثم أعيد طبعتها فى بولاق الى أواخر عهد سعيد . وقد لاحظ الدكتور ابراهيم عبده تغير الشعار المرسوم فى رأس الصفحة الاولى بجوار العنوان فكان فى الأعداد الاولى يمثل أصيصا به شجرة قطن ولكن ابتداء من العدد ١٨ أصبح يصور الهرم ومن ورائه الشمس تشرق وشجرة نخيل . أما أهم ما كان ينشر فى الوقائع المصرية من موضوعات فى هذه الفترة فكان الأخبار المحلية ولاسيما مايتصل منها بالامن وأخبار الحكومة وتمجيد مشروعات محمد على وأعماله وبعض ريبورتاجات عن الجرائم والحوادث الغريبة وأخبار الحكومة وشيء من الاخبار الاوروبية والوفيات الهامة . ومن الافتتاحيات الهامة افتتاحية تصف تخلف أهل السودان وتصفهم بأنهم « خالون من العلم والعمل عارون من معرفة النفع والضرر يضـارعون الوحوش حالة (العدد ١٢ سنة ١٢٤٤ هـ) وتمجد محمد على لتمهيدته المواصلات بين مصر والسودان وتعليمه السودانين الحرف والصنائع . وأهمية هذه الافتتاحية نابعة من أنها تتحدث عن سياسة مصر السودانية بوصفها سياسة تمدين وتحضير لا كقوة فتح

وغزو . كذلك تناولت بعض الافتتاحيات السياسية الدولية . وبهذا كانت الوقائع المصرية منذ انشائها جريدة بالمعنى الكامل للكلمة لا مجرد صحيفة رسمية تنشر قوانين الدولة وقرارات الحكومة

ومن المهم أن نذكر أن محمد علي حين أنشأ الوقائع المصرية واهتم بتوزيعها على أوسع نطاق ممكن إنما فعل ذلك « جريا على أصول أوروبا » . كذلك كان الأمر عند تجديد الوقائع المصرية في ١٨٤٢ استنادا الى قرار الوالى « فالجناب العالى ظل شديد الرغبة فى وضع خطة سديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الأكمل كما هى الحال فى صحافة الممالك الأخرى » كما جاء فى نص خطاب ديوان

المدارس الى ديوان المعاونة بتاريخ ١١ يناير ١٨٤٢ ، فقد تألفت لجنة للدراسة الخطة الجديدة بتوجيه من الوالى ، وانتهت الى جملة قرارات هامة فى مقدمتها تدعيم الاخبار الخارجية والتوسع فى المواد المترجمة دون الاخلال بالاخبار المصرية كمادة أساسية ، والقاء رئاسة

تحرير الوقائع المصرية الى رفاة الطهطاوى وتحرير الوقائع المصرية أصلا باللغة العربية ثم ترجمتها الى التركية بعد أن كان العكس هو المتبع قبل ١٨٤٢ ، مع فصل الوقائع بعد أن كانت تابعة لناظر بولاى الذى أصبح فى التنظيم الجديد مكلما بالترجمة التركية فقط ، وهذا بغير شك تطور خطير فى تاريخ الصحافة المصرية ، وأخيرا

تعيين على لبيب أفندى مخبرا صحفيا لأول مرة ، يتنقل لجمع الاخبار من دواوين الحكومة اذا تأخر ورودها بالطريق الطبيعى . وقد كان محمد على منذ البداية شديد الاهتمام بالاطلاع على الصحافة الأوروبية ، وقد كتب مرة فى ١٨٢٨ مئذرا الى الخواجة بوغوص فى شبرا

« ليكن بعلمك انه يلزم أن ترسل الجرائد الواردة لنا من أوروبا . . ومن الآن فصاعدا اذا لم تصل واحدة منها فاعلم انك لاتستطيع الاعتذار مما وقع » . وهذا يدل على مدى ادراكه للدور الذي تؤديه الصحافة في الدول المتقدمة . ولاشك أن تجارب بونابرت السابقة في انشاء المطبعة واصدار الصحف في مصر عمقت هذا الشعور بأهمية المطبعة والصحافة معا في البلاد

وقد انتظمت الوقائع المصرية بعد التنظيم الجديد فصدرت اسبوعيا كل يوم جمعة وحدد ثمن النسخة بقرش وحدد لها مكان تباع فيه وهو دار الطباعة ببولاق . وحددت الجريدة خطتها لقرائها « فتشتمل على الاخبار الملكية داخلية وخارجية صناعية وتجارية ، علمية وأدبية » . وفي عهد رفاعة الطهطاوى اتخذت افتتاحيات الوقائع المصرية طابعا جديدا خطيرا ، فلم تعد مجرد دعاية للوالى وسياسته بل بدأت تتناول موضوعات قوامها الثقافة السياسية وتحليل نظم الحكم ، تحت اشراف رفاعة الطهطاوى ، وتحمل وجهة نظر واضحة . وترتب على هذا الاتجاه الجديد فى السوقائق المصرية من صحيفة خبر الى صحيفة رأى أن الوالى بدأ ينظر شزرا الى هذه الجريدة ويخشى أثرها ويحد من توزيعها

ومن الافتتاحيات الهامة التى أوردها الدكتور ابراهيم عبده افتتاحية العدد ٦٢٣ غرة ربيع آخر ١٢٥٨ هـ التى ظهرت بعنوان « تمهيد » وتناولت تحليل نظم الحكم المختلفة وبحثت فى سياسة الدول فقسمتها الى سياسة خارجية وسياسة داخلية : « وهذا مايسمى بالبوليتيقية والمتكلم فى شأن ذلك يقال له بولوتيقى . فما كان من الدول والمثل يقال له بولوتيقة خارجية . وما كان من

دولة واحدة مما يتعلق بانتظامها وتديرها يقال له بوليتيكة داخلية . والغالب ان الغازات والوقائع هي التي تتكلم عن كل من البولوتيقة الداخلية والخارجية » . وبهذا نبه رفاة الطهطاوى الناس لأول مرة بأن رسالة الصحافة ليست مجرد سرد أخبار ولكن مناقشة السياسة داخلية كانت أو خارجية ، ودعا الناس في مقاله الى الاهتمام بمتابعة الصحف للتعرف على احوال البلاد أسوة بما يفعله الاوروبيون . ثم ناقش رفاة الطهطاوى نظم الحكم فقال انها « منقسمة الى اربع أقسام : ديمقراطية وارشتراطية ومونرخية ومختلطة اى مركبة » والمقال يشتمل على تفنيد لما يقوله الاجانب من استبداد ملوك الشرق وأمرائه وحكامه وفيه يقول الطهطاوى : « ظن من لامعرفة له أن مايفعله حكام الاسلام لا وجه له في الشرع . وقل أن يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » ولعله كان يرد بهذا على آراء مونتسكيو في « روح القوانين »

وخطورة هذا الكلام ليست نابعة من جدته في قاموس الفكر السياسى المصرى ، فدور رفاة الطهطاوى في التنوير السياسى ومناقشة نظم الحكم معروف منذ أن كتب « تخلص الابريز » في ١٨٣٠ . وانما خطورته الحقيقية نابعة من انتقاله من مجال الكتاب المحدود التوزيع الذى يطلع عليه المثقفون الى الصحيفة التى توزع بالآلاف ويتداولها الناس في كل مكان وبها يتكون مايسمى بالرأى العام ورغم أن ظاهر مقال الطهطاوى ينطوى على دفاع عن ملوك الشرق وأمرائه ، الا أن مجرد طرحه قضية استبداد الحكم على هذا المستوى الجماهيرى كان بمثابة لغم بثه تحت نظام الحكم القائم يومئذ في مصر ثم

ان رفاعة الطهطاوى حين لم ينف الاستبداد تماما عن ملوك الشرق وحكامه بعبارة « وقل أن يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » انما كان يوحى لقرائه أن هذا الاستبداد ممكن الوقوع وربما واقع فعلا

ومما يدل على احساس الحاكم بخطورة الوقائع المصرية فى تكوين الرأى العام فى مصر انه سرعان ما اتخذت سلسلة من الاجراءات الرجعية فى تنظيم الجريدة ، فعادت اللغة التركية بعد ١٢٥٨ هـ كما كانت الى المكان الايمن من الجريدة واللغة العربية الى المكان الايسر ، دلالة على أن التركية هى اللغة الرسمية والعربية هى اللغة الثانوية ، واختفى منها الادب شعرا كان أو نثرا وأمر الوالى بعدم نشر « شئ يختص بالسياسة بل يجب انحصارها فى أخبار ما يحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفى أنباء العزل والنصب وكذلك أنباء السفن التى من الخارج » كذلك حدد عباس الاول مجال توزيع الوقائع المصرية فحصرها فى « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرميران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاي فقط » وبهذا حرم من قراءتها العلماء والطلاب وأعيان المصريين وأوساط الموظفين بعد أن تبين للوالى عباس الاول أن الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفلة مثل حسن أغا وكيل الخراج وفيض الله أغا الطاهى وموسى اليهودى الا لآتى »

وفى خطاب عباس الاول الى مجلس الاحكام يقول :

« فلما رأيت ذلك خجلت من نفسى ورأيت أن ارسال الجريدة الى أمثال فيض الله أغا وحسن أغا من الامية والجهلة لا يعرفون معنى الجريدة لاسيما موسى اليهودى

الآلاتى . فقد عدت ارسال الجريدة لهم ذلا زائدا «
والمعنى الواضح من هذا ان عباس الاول وجد ان مجرد
اعتراف الدولة بصغار الموظفين والطبقات الشعبية
امتھانا لمقام الحاكم ، ولكن وراء هذا الموقف الخوف من
شيوع الوعى السياسى العام بين الطبقات الشعبية
وبعد اضطراب شديد تمت محنة الوقائع المصرية بل
ومطبعة بولاق نفسها فى اواخر عهد سعيد . وقد تعطلت
المطبعة تماما عن العمل من يوليو ١٨٦١ الى اغسطس
١٨٦٢ ثم دبت فيها الحياة من جديد فى حدود طبع
مايلزم الحكومة من كتب ودفاتر بأمر الوالى سعيد .
بل ان سعيد أهدى مطبعة بولاق بكل ما فيها هبة لأحد
موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدى مدير الوابورات
الميرية فى البحر الاحمر ، وكتب الى المالية أن تحرر له
حجة نقل الملكية « التى تلزم بامتلاكه العقار ليكون ذلك
سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » كذلك تعطلت
الوقائع المصرية فترة فى اواخر عهد سعيد ، ولكن
عبد الرحمن بك رشدى استمر فى اصدارها حين آلت
اليه مطبعة بولاق « فى هيئة غير رسمية » باذن من
الخدوى اسماعيل الذى تولى فى مستهل ١٨٦٣
وظلّ عبد الرحمن رشدى يصدرها بانتظام «لحسابه»
كما جاء فى منشور الحكومة من فبراير ١٨٦٣ الى نوفمبر
١٨٦٥ ، وكانت قاصرة على نشر الاخبار الرسمية . ثم
التفت اليها الخدوى اسماعيل فأمر فى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥
بإعادة تنظيمها لتصدر كما كانت جريدة رسمية وعين
أحمد خيرى بك مشرفا عليها والشيخ أحمد عبد الرحيم
محررا عربيا لها ومعه نفر من المساعدين وتوسع فى
الإنفاق عليها

وفي ٢٨ أغسطس ١٨٦٨ فصل قلم الوقائع المصرية عن ديوان المدارس فاستقلت ادارتها ، وفي عهدها الجديد عادت الوقائع المصرية مع اهتمامها بأخبار الدولة الرسمية الى نشر الشعر والنثر وغرائب الأخبار والريورتاجات كحوادث الانتحار بسبب الحب ونشر المواد الثقافية المترجمة ، وتوسعت بأمر شريف باشا في نشر الاخبار الخارجية فقد وجهها أن « تنقل الحوادث الخارجية من الجرنالات الاورباوية المعتبرة ومن التلغرافات الواردة من أوروبا » الخ

وكان من أهم مهام الوقائع المصرية أيام الخديو اسماعيل التصدي للرد على جريدة « ايجبت » التي كانت تصدر في الاسكندرية والرد على صحف أوروبا التي تهجم سياسة اسماعيل وتصرفاته . كذلك اهتمت بنشر أخبار سباق الخيل وبدأت في نشر الاعلانات التجارية مقابل أجور

فلما اسندت رئاسة تحرير الوقائع المصرية الى الشيخ محمد عبده في ٩ أكتوبر ١٨٨٠ اقترن هذا بتحول خطير في خطتها وفي تنظيمها فأخذت تصدر يومياً ما خلا يوم الجمعة ، بعد أن كانت تصدر مرتين في الأسبوع واستقلت بمطبعتها الخاصة وتحولت الى صحيفة رأى . ولسنا هنا بسبيل كتابة تاريخ الوقائع المصرية أو بسبيل كتابة تاريخ الصحافة المصرية فنحن قد بلفنا في هذه المرحلة عهد اسماعيل ، مرحلة تعددت فيها الصحف المصرية الصادرة بلغات متعددة بتشجيع من اسماعيل وبتطور البلاد حتى بلغت نحو أربعين صحيفة ومنذ ذلك العهد أصبحت الصحافة ركنا ركينا في حياة البلاد العامة ، وانما الذي يهمنا هو ميلاد الصحافة المصرية كما تهمننا

ميلاد المطبعة المصرية نتيجة لاتصالنا الثقافي والسياسي بأوروبا . وقد لوحظ أن الفترة التي ضمرت فيها الوقائع المصرية والمطبعة معا هي فترة عزلة مصر عن أوروبا بعد نكسة معاهدة لندن في ١٨٤٠ أى منذ أواخر حكم محمد على وطوال حكم إبراهيم وعباس الاول وسعيد ، حتى عادت للانتعاش في عهد اسماعيل المعروف بتعميق الروابط بين مصر وأوروبا

فإذا عدنا الى عصر محمد على وجدنا أن هذا العصر عرف صحيفة ثالثة الى جانب جرنال الخديوى والوقائع المصرية ، وهى صحيفة « المونيتور اجيبسيان » الفرنسية التي كانت تصدر في الاسكندرية فيما يبدو عن ناد أدبي أنشأه بعض الاجانب المثقفين من سكان الاسكندرية في عام ١٨٣٢ . وقد ذكر جون بورنج في تقرير له الى بالمرستون وزير خارجية انجلترا ان «المونيتور اجيبسيان» ظلت تصدر اسبوعيا من أغسطس ١٨٣٣ الى مارس ١٨٣٤ ثم توقفت عن الصدور ، وأن محمد على كان يعينها على الظهور وانها لم تكن عظيمة الانتشار . كذلك نستنتج من أقوال الرحالة سنجون انها كانت تصدر عن ذلك النادي الادبي الذى أنشأه أجنبى اسكندرية وأن محمد على كان وراءها لتكون لسان حاله

ويبدو ان هذه الصحيفة كانت تطبع في مطبعة رأس التين ، وهى المطبعة الوحيدة التي كانت في الاسكندرية يومئذ . ومحمد على لم يؤسس المونيتور اجيبسيان وإنما كان يعينها لتدافع عنه وعن سياسته ازاء حملات « المونيتور أوتومان » العثمانية التي كانت تشن عليه حربا شعواء بسبب خلافه مع الباب العالي . وقد اختفت هذه الصحيفة أربعين سنة حتى أعادها اسماعيل

الى الحياة فى ١٨٧٤ ، فظهرت المونيتور اجيبسيان من جديد لتدافع عن الخديو وسياسته وتنشر قوانينه ولوائحه حتى اتخذت صورة جريدة شبه رسمية تقابل الوقائع المصرية ثم أصبحت بعد الاحتلال البريطانى جريدة رسمية بالمعنى الكامل ابتداء من ١٨٨٣ وتغير اسمها فى ١٨٨٤ فأصبح «جورنال أوفيسييل» «أى الجريدة الرسمية» وقد تطورت الوقائع المصرية والجورنال أوفيسييل معا على الأيام بعد استقرار الصحافة المصرية واقتصرتا على مهمتهما الرسمية ، وهى نشر قوانين البلاد . وانتهى دورهما فى خدمة الفكر والادب والسياسة والنهضة الاجتماعية

فهرس

صفحة

الباب الاول : عبد الرحمن الجبرتى

- ١ - عبد الرحمن الجبرتى ٨
- ٢ - تحرير المرأة ١٨٠٠ ٣٢
- ٣ - الجبرتى وحكم القانون ٥٥
- ٤ - الجبرتى ونظام الحكم ٨١

الباب الثانى : رفاعة الطهطاوى

- ١ - رفاعة الطهطاوى ٩٠
- ٢ - تحرير المرأة ١٨٣٠ ١١٢
- ٣ - أبو الديمقراطية المصرية ١٢٢
- ٤ - من الليبرالية الى الراديكالية ١٤٧

الباب الثالث : احمد فارس الشدياق

- ١ - احمد فارس الشدياق ٢٠٤
- ٢ - الثورة على نظام الكهنوت ونظام الأسرة ٢١٣
- ٣ - الاشتراكية الدينية ٢٣٥

الباب الرابع : المطبعة الاولى والجريدة الاولى

- ١ - المطبعة الاولى والجريدة الاولى ٢٨٦

كتب هلال صدرت منذ سنة ١٩٦٧

- المسيح عيسى ابن مريم : عبد الحميد جودة السحار
الظرفاء : محمود السعدنى
العلم للمجتمع : د . مصطفى عبد العزيز
ابليس : عباس محمود العقاد
صور وظلال من حياة شوقى وحافظ : طاهر الطناحى
الشرق والاسلام : عبد الرحمن صدقى
فى أدب جوته
شخصية مصر : د . جمال حمدان
الادب الثورى عبر التاريخ : محمد مفيد الشوباشى
ممنوع الهمس : كامل زهيرى
دراسات النظم والمداهب : د . لويس عوض
اسرائيليات وما بعد العدوان : احمد بهاء الدين
محمد رسول الحرية : عبد الرحمن الشرقاوى
حياة المسيح : عباس محمود العقاد
السلووكى فى بلاد الافريكى : محمود السعدنى
جيفارا : جورج عزيز

- استراتيجية الاستعمار
والتحرير
- د . جمال حمدان :
- الأشترابية والادب
- د . لويس عوض :
- الله
- عباس محمود العقاد :
- سلامة موسى الفكر والانسان
- محمود الشرقاوى :
- أصوات والحن عربية
- كمال النجمى :
- المرض والشفاء من
الفراعنة الى الآن
- د . مريد ينى :
- بصراحة غير مطلقة
- د . يوسف ادريس :
- الكوميديا المرتجلة في
المسرح المصرى
- د . على الراعى :
- مطلع النور
- عباس محمود العقاد :
- ابن الرومى
- عباس محمود العقاد :
- تاريخ الفكر المصرى
الحديث (1)
- د . لويس عوض :
- القاهرة
- ديزموند ستيوارت :

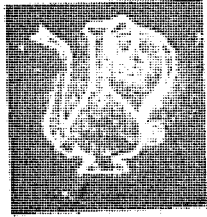
وكلاء اشتراكات مجلات دار الفلادى

**THE ARABIC PUBLICATIONS
DISTRIBUTION BUREAU
7, Bishopstrove Road
London S.E. 26
ENGLAND.**

انجلترا :

**M. Miguel Maccul Cury,
E. 25 de Maroc, 994
Caixa Postal 7406,
Sao Paulo. BRASIL.**

البرازيل :



هذا الكتاب

هو الجزء الثاني من « تاريخ الفكر المصري الحديث » الأستاذ الدكتور
لويس عوض . وقد صدر الجزء الاول منه منذ شهرين في عهده فبراير من
كتاب الهلال . ويتناول الجزء الثاني تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي
في مصر من الحملة الفرنسية الى عهد اسماعيل . .

وفي هذا الجزء يتناول الأستاذ الدكتور لويس عوض اعظم ثلاثة من
قيادة المثقفين في ذلك العصر . وهم عبد الرحمن الجبرتي ورفاعة الطهطاوي
واحمد فاضل الشدياق . ويجب على الاسئلة التالية : ماذا كان موقف
الجبرتي من الحضارة الاوروبية التي حملها بونابرت الى مصر في ١٧٩٨ ثم
استوردها محمد علي من بعده ؟ وكيف وقف الجبرتي مهورا امام التقسيم
العلمي والتكنولوجي وامام النظام القضائي الفرنسي من ناحية . ووقف
من ناحية اخرى محتجا امام ثورة العريم واول حركة عملية لتحسين المرأة
المصرية ؟ ثم كيف اعترض رفاعة الطهطاوي من اعفائه للحضارة الاوروبية ايام
اقامته في باريس من ١٨٢٦ الى ثورة ١٨٣٠ . وكيف عاد داعية خطرا
للحرية السياسية والاجتماعية وكافةما اصطالح المفكرون على تسميته بالديمقراطية
الليبرالية ؟ ثم كيف نما فكره مع الايام من فكرة الحرية السياسية
بمعناها المتالي الجسرد الى المسئلة الاقتصادية للفلاحين
من الليبرالية الى الراديكالية ؟ وأخيرا كيف نار فارس ال
ودعا للاشتراكية الدينية .

ان تاريخ الفكر المصري الحديث « بصور مولد الدولة
خاصه وفي العالم العربي بوجه عام : هو بصور نشأة ال
الفكرة الديمقراطية ونشأة الفكرة الاشتراكية ، لا
سياسية واجتماعية فحسب ولكن من حيث هي مدارس و
ناجبت أولا في ضمائر المثقفين ، ثم اندمجت لهيبتها فادفا
وانار عقولها ، واصبح الثمنان الوحيد الذي تملكه بانه لا
الوسطى أو الى عزلتنا العقيمة الحزينة عن بقية ارجاء العا
تقلبت بنا صروف الدهر . .

١٥ قرشا

Bibliotheca Alexandrina



0320581

